

紀念陳寅恪教授

國際學術討論會文集

中山大學出版社

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集

纪念陈寅恪教授
国际学术讨论会秘书组编

中 山 大 学 出 版 社

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集

◆

中山大学出版社出版发行
广东省新华书店经销
韶关新华印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 21.25印张 7插页 53.2万字
1989年6月第1版 1989年6月第1次印刷
印数：1—500册
ISBN7-306-00165-5
K·21 定价：15.00元



陈 寅 恪

(1890——1969)



青年时代的陈寅恪

（1921年摄于德国柏林）

援庵先生著席：手示奉读。

大作读讫，佩服佩服。近来日本人佛教史有[illegible]作，

者述[illegible]等不能取材于教外之典籍，及[illegible]

而于[illegible]国人之[illegible]，[illegible]

其[illegible]作以外[illegible]所[illegible]，又[illegible]识所[illegible]

全[illegible]唐学人者，[illegible]

其作[illegible]有[illegible]，[illegible]又[illegible]一种研究

学问之标准，作为大[illegible]之[illegible]也。

识[illegible]，谨上数行以致钦[illegible]之

意。

专[illegible]

撰安

寅恪谨上　一月六日

家人多患病，未克往候[illegible]，[illegible]

寅恪[illegible]

陈寅恪致陈垣书墨迹

刘大年研究员题辞

大师世所尊

谨题陈寅恪先生纪念论文集

刘大年一九八八年六月

季羡林教授题辞

高山仰止

景行行止

陈寅恪先生纪念论文集

季羡林 一九八八年六月

周一良教授题辞

一代宗师

周一良敬题

一九八六年五月廿六日

邓广铭教授题辞

"来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章；先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。"

寅恪先生学博识精，世所共仰，而其为人，则志行高洁，不慕荣利，是一个真正的纯粹而高尚的人。景行行止，难于撰述，谨录先生纪念王静安先生的几句话，敬表纪念先生。

学生 邓广铭

一九八八年六月廿日

唐长孺教授题诗

燕子翩翩飞谢堂，
穹庐天末见牛羊。
西凉舞伎龟兹乐，
收入毫端说巨唐。

胜义微言若有神，
寻常史迹考文新。
先生自有如椽笔，
肯与钱王*作后尘。

掩卷心惭赏誉偏，
讲堂著籍恨无缘。
他年若撰渊源录，
教外何妨有别传。

*钱竹汀、王西庄

饶宗颐教授题诗

李题纪念陈寅恪教授国际学术讨论会论文集，谨次寒柳堂集诗存最末一首钱塑有学集高会堂诗后原韵，以次循南高会文艺前例，为君为宿像也

吾向书丛觅骈枝，古辞今与恰相期。上清论诵开来学，绝代箫芳系所思。万里西风开运会，卅年南服久栖迟。绸缪胜义空今古，贯道因缘仅一时。

饶宗颐

韩国磐教授题诗

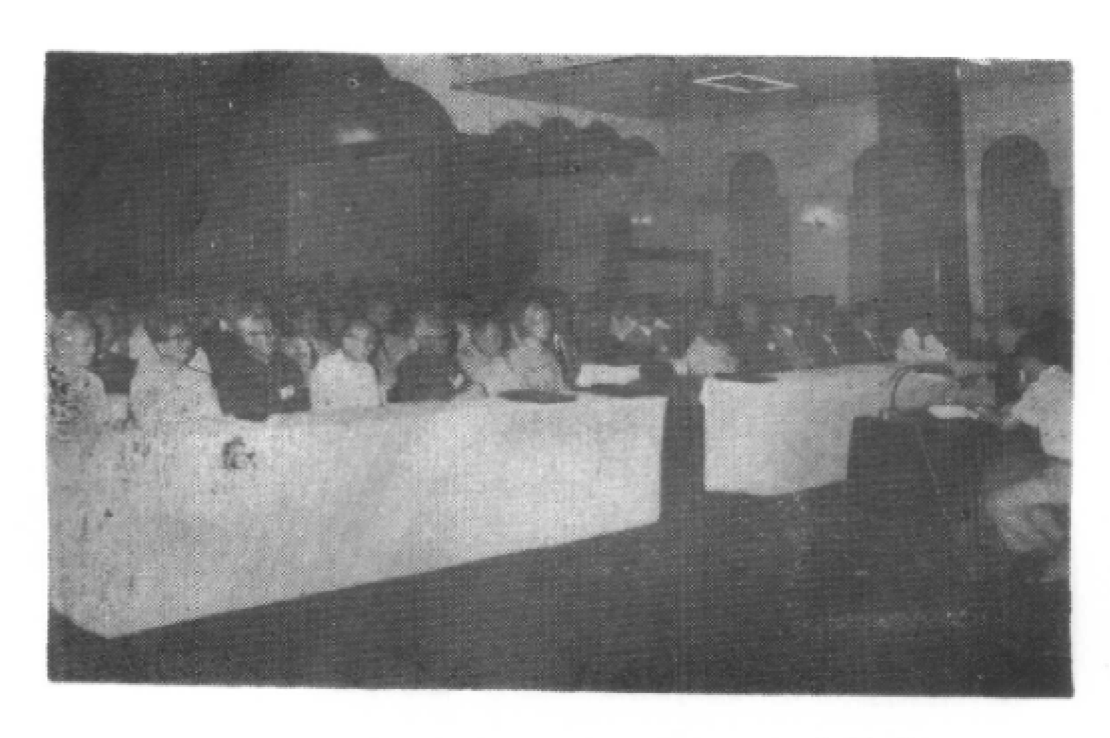
参加纪念陈寅恪教授国际学术讨论会因赋

寻桃探李最瑰奇，
史学蔚为一代帅。
既溯渊源合中外，
更明法度辨华夷。

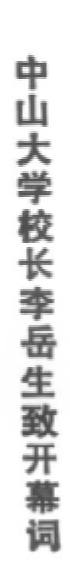
学贯中西德业优，
春花秋实饷吾俦。
祇园结集归南海，
一瓣心香仰太丘。



纪念陈寅恪教授国际学术讨论会全体与会者合影



会场全景（讲话者为广东省副省长卢钟鹤）



中山大学校长李岳生致开幕词

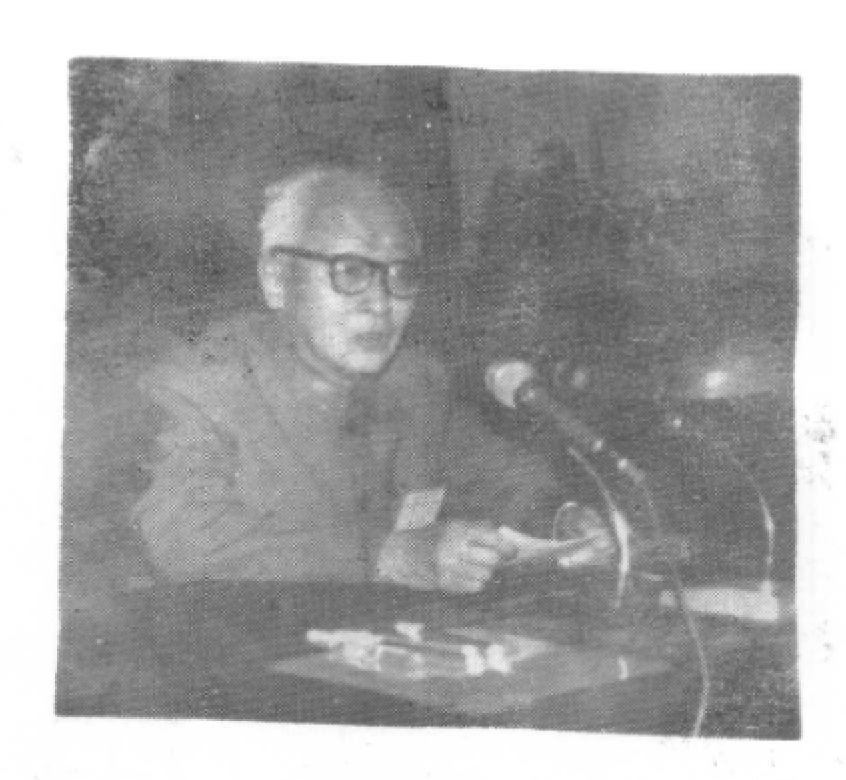




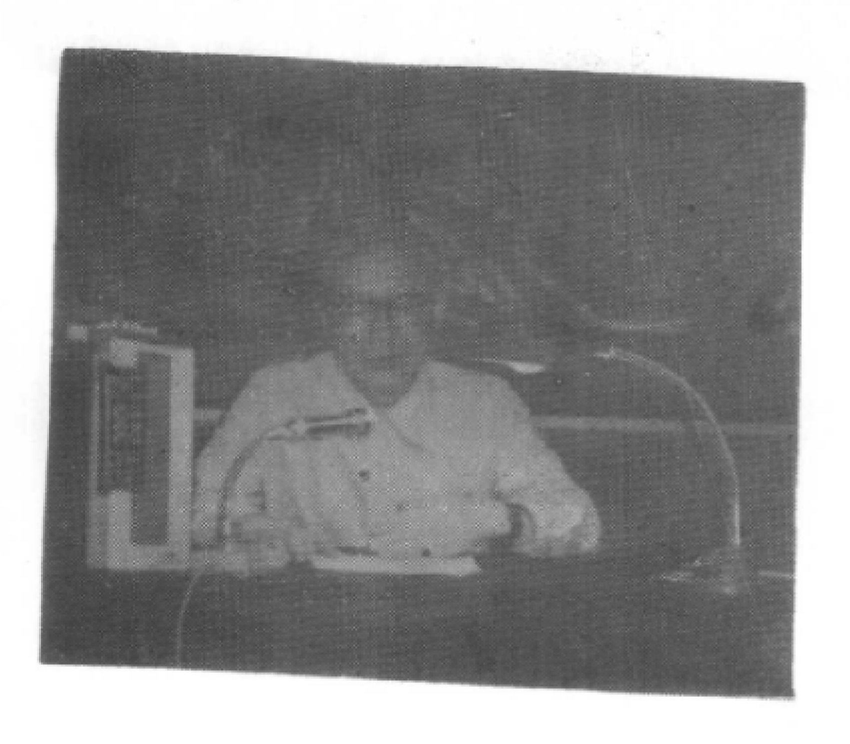
中国史学会主席团成员刘大年在开幕式上致词



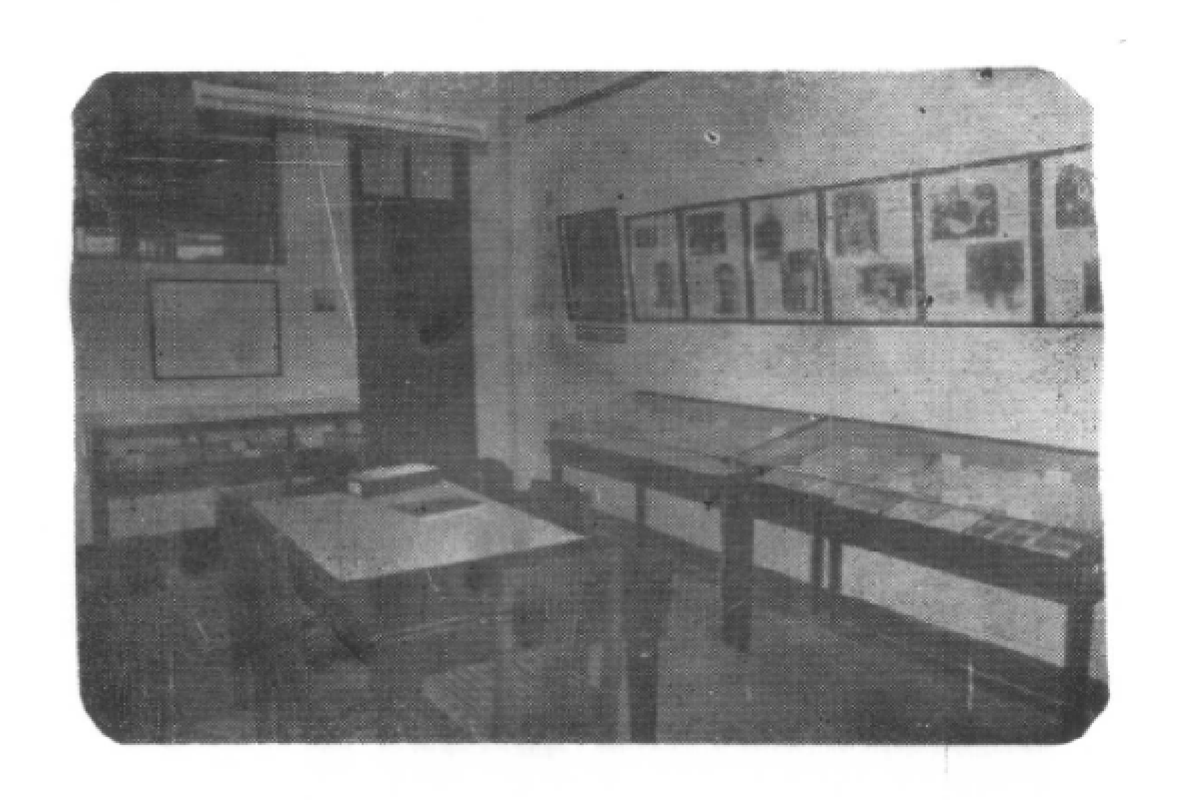
大会执行主席季羡林致闭幕词



北京大学教授周一良在开幕式上发言



日本东京大学教授池田温在闭幕式上发言



中山大学陈寅恪教授纪念室

目　录

(1)纪念陈寅恪教授国际学术讨论会开幕词……………………李岳生
(3)纪念陈寅恪教授国际学术讨论会贺词……………………卢钟鹤
(5)一个历史学家的地位……………………………………刘大年
——在纪念陈寅恪教授国际学术讨论会上的致辞
(10)纪念陈寅恪先生……………………………………周一良
(26)陈寅恪教授亲属代表的发言……………………………陈流求

(27)纪念陈寅恪教授国际学术讨论会闭幕词……………………季羡林
(32)在纪念陈寅恪教授国际学术讨论会闭幕式上的发言
……邓广铭　王永兴　胡守为　池田温　汪荣祖　黄约瑟

(49)陈寅恪先生杂忆……………………………………王钟翰
(55)追忆先师寅恪先生…………………………石　泉　李　涵
(65)回忆陈寅恪先生二三事…………………………………周连宽
(67)怀念陈寅恪教授……………………………………黄　萱
——在十四年工作中的点滴回忆

(74)从学习笔记本看陈寅恪先生的治学范围和途径……季羡林
(88)陈寅恪先生的史学成就与治史方法…………………胡守为
(115)陈寅恪先生和日本………………………………[日本]池田温
(139)陈寅恪先生史学蠡測…………………………………卞慧新

(152)我们如何借鉴陈先生……王季思
(159)陈寅恪先生治学的精神风貌……李锦全
(178)唐诗证补唐史述略稿……韩国磐
——兼论唐诗复古口号的演变
(200)唐令舞考……姜伯勤
——兼论陈寅恪先生《元白诗证史》的文化阐释
(219)陈寅恪与乾嘉考据学……[美国]汪荣祖
(225)论陈寅恪先生的比较方法……[香港]刘健明
(245)史学二陈的友谊与学术……陈智超
(264)陈寅恪与王国维……张荣芳

(291)论陈寅恪的魏晋南北朝史研究……简修炜 高永清
(306)廓清曹操少年时代的迷雾……万绳楠
(318)略论东汉之宦官……金应熙
(324)牟子《理惑论》撰年新探……谭世保
(342)梁宋陈初少数民族酋帅和庶民阶层的兴起……朱大渭

(363)略论陈寅恪对隋唐史研究的贡献……袁英光
(388)一代宗师陈寅恪先生对隋唐历史研究的贡献……胡戟
——谈"关陇集团"问题提出的学术价值
(405)试论唐代蕃兵的组织和作用……杨志玖 张国刚
(414)谈汉唐西域四个古文化区汉文的流行……黄烈
(432)唐代河朔三镇"胡化"说辨析……方积六
(454)从属国到羁縻州府……[香港]章群

(466)陈寅恪先生与敦煌学……陆庆夫 齐陈骏
(478)敦煌石窟中的诫尼沙……[香港]饶宗颐
(484)陈寅恪先生的学术思想与敦煌佛教艺术研究……史苇湘

(499)慈贤译《梵本般若波罗密多心经》之发现及其意义
……［日本］福井文雅
(512)从晋唐写经看书法与佛教的关系……林亚杰
(526)8至10世纪敦煌的物价……唐耕耦
(555)唐代均田地段四至辨疑……杜绍顺

(569)关于陈寅恪先生对蒙古学的贡献和治学方法的一些体会
……蔡美彪
(575)陈寅恪与中国突厥学……蔡鸿生
(582)陈寅恪先生对我国藏学研究的贡献……王尧

(589)徐霞客研究……［美国］张春树
——生平业绩、早期游察与《游记》
(618)《柳如是别传》读后……何龄修

附 录
(659) 纪念陈寅恪教授国际学术讨论会综述……石茗
(670) 史学界缅怀一代宗师陈寅恪……陈封雄
——参加纪念先叔陈寅恪国际学术讨论会的感想

(674)编后记

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会开幕词

中山大学校长　李岳生

尊敬的大会执行主席、尊敬的省府领导、各位代表、各位来宾：

"纪念陈寅恪教授国际学术讨论会"今天在我校隆重开幕，我代表中山大学向来自全国各地、香港地区和美国、日本等国家的学者们、来宾们以及陈寅恪教授的亲属表示热烈的欢迎！

这次国际学术讨论会是在中央有关领导同志的亲切关怀和国家教委的具体指导下，在众多专家、学者和陈先生的亲属的支持下召开的。举行一次国际性的学术会议来纪念一位当代学者，这在我们国家尚不多见。这是一次具有深远意义的学术讨论会。

陈寅恪教授是我国当代著名历史学家，原中山大学教授。他毕生从事学术的研究和著述事业，他的研究范围非常广泛，包括历史学、宗教学、语言学、人类学、校勘学和文字学等学科，其中尤以魏晋南北朝史、隋唐史、蒙古史、唐代和清代文学以及佛教典籍的研究著称于世，他的学术著作被誉为"具有划时代的意义"，他被尊为一代史学宗师，在国内外学术界享有很高的声望。陈寅恪教授是一位爱国学者，他对我国的学术文化事业做出了重大的贡献。

陈寅恪教授从事教学工作三十余年，他曾先后执教于清华大学、西南联大、香港大学、成都燕京大学、广西大学和岭南大学等学校，并曾被聘为英国牛津大学汉学教授。他对教学工作极为

认真负责，虽然从中年开始就双目失明，但仍然长期坚持讲课，他的渊博学识和诲人不倦的精神，受到学生们的崇敬。他为国家培养造就了一批在文史研究方面出类拔萃的专门人才，受业的学生当中许多人已成为国内外知名的专家。新中国成立后，党和国家对陈寅恪教授的生活和工作十分关心，一些中央领导同志曾亲自登门看望过他。他历任中国科学院哲学社会科学学部委员、中央文史研究馆副馆长、第三届和第四届全国政协常务委员等职务。

陈寅恪教授的卓越学识和崇高品格，垂范于后世，他留给我们的丰富的学术遗产，弥足珍贵，必须进一步加以继承和发扬。我们举办这次国际学术会议，就是要纪念陈寅恪教授，进一步发扬他卓著的学术成就、谨严的治学方法和孜孜不倦地从事学术著述的献身精神。可以预期，这次国际学术讨论会的召开，对于发扬中华学术文化的优良传统，对于开展历史科学的研究和促进中外学术交流，对于搞好我校的教学和科研工作，都将起推动作用。

这次会议得到国家教委、中国史学会、广东省史学会及我校旅港校友陈汉基先生的赞助，谨在此表示衷心的感谢！

最后，预祝大会开得圆满成功！

谢谢大家。

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会贺词

广东省副省长　　卢钟鹤

各位来宾、各位专家、各位教授及陈寅恪先生亲属：

今天我们在这里召开纪念陈寅恪教授国际学术讨论会，首先让我代表广东省人民政府向大会表示热烈的祝贺，向来自全国和国外的各位专家、学者和教授以及陈寅恪先生的亲属表示热烈的欢迎！

陈寅恪教授是我国著名的历史学家，他毕生从事学术研究和教学，不断开拓学术研究新领域，为我国的学术文化和教育事业做出了重大的贡献，在国内外享有很高的声誉。陈寅恪教授又是我国著名的教育家，他为国内外培养了一大批学生，其中不少的人已成为著名的学者，因此我们可以说陈先生是中国学术界的一代宗师。

今天我们举行这个盛会，一方面是纪念陈先生，纪念这位爱国的、正直的学术界老前辈；另一方面，进行学术讨论，讨论陈先生的学术成就及其治学态度，讨论陈先生所从事的各个学术领域的历史、现状和发展趋势。陈先生一生治学严谨、实事求是，我们这次学术讨论会就是要继承和进一步发扬陈寅恪先生的学术传统、严谨的治学方法和孜孜不倦地从事学术研究的精神。这次讨论会的召开是对陈先生最好的纪念，必将在国内外产生深远的影响。

陈寅恪教授一生所以能取得这么多的学术成就，有很多因素，其中一个重要的因素是他善于继承和发扬我国优良的学风，善于批判地吸收西方近代先进的学术思想和方法。今天我们纪念陈先生，就是要继承和发扬我国优秀的学术传统，推动我国历史科学研究事业向前发展，创造适合我国国情和我国民族的文化，使我国的社会主义文化事业得到蓬勃发展。

最后，让我预祝这次盛会圆满成功！

谢谢！

一个历史学家的地位

——在纪念陈寅恪教授国际学术讨论会上的致辞

中国史学会主席团成员　　刘大年

一，我想提一个问题，怎么提法，没有想好。意思是说，我们应当给陈寅恪先生在中国历史学上一个地位。每个人都处在一定的社会阶梯上。评价某个人的历史地位，不同于这个意思。著作家、思想家以他们特有的方式参与社会活动。一切从事社会活动并产生影响的人，其地位取决于自己的作为，不取决于别人给予。这不需要论证。某个人不在世了，他的活动就落幕了，而对他的看法却没有落幕。从这个角度看，有影响的人物的历史地位，又只能来自别人的给予。我们分析、讨论某位学者、著作家的思想和活动，事实上也与对那位人物的综合评价无法分开。提出要不要对陈寅恪先生的历史地位作一个综合评价，或者说，给他在中国历史学上一个地位，就是从这个角度来说的。

二，学术研究中，各个时代里，取得这样那样成绩的人指不胜屈，而具备条件谈得上给予何种历史地位的，总居少数。至于条件，大约不外乎两项：一项，有重要的或可观的成就；再一项，那些成就足以反映出一定时代的特点，区别于前面和后面的时代，在某个方面有明显的代表性。著作家、学者的成就无法从别的地方去判断，只有从比较中去判断。与他前代的人相比较，也与他同时代的人相比较。或许有的研究者会说，比较未必就能

判定出成就大小高低。历史学上的司马迁、班固，文学上的李白、杜甫，他们过去了二千年或一千二百多年，马班优劣论、李杜高下论，长期争论，至今仍有异说，何况不同的著作家、学者，他们并非都是可以相比的，也有不可以相比的。是这样，我们说的比较，是指相近的可比的。在这个范围里，论成就，论时代特色，陈寅恪先生在中国近代学术史上占有一个地位，可以说没有疑问。难点在于怎样把这种地位说得实在一些，具体一些，力求不失之于偏颇。历史人物研究中因比较而存在的争论，并不能证明互相比较作为一种具体方法就全不足取了。

三，中国近代是一个过渡时代。许多学术人物的思想也都带有明显的过渡性。中国封建传统文化继续坚持着固有的阵地，西方资本主义文化跟着大炮商品猛烈袭来。一些有成就的学术人物总要力争把中国传统和西方文化荟萃于一身。他们中间，差别很大，思想倾向迥异，而带有过渡时代的特征又总是一样。陈寅恪的研究工作范围很广，不少属于专门之学，随手抓来，东鳞西爪，贸然解说，难免南辕北辙。如果从思想倾向来看，我以为陈氏的研究工作有几点是相当鲜明，不难指出来的。(一)他的著作、思想继承中国旧的传统，又表现了自己的时代风貌，不限于简单的继承。他因袭了不少中国封建文化传统的形式和内容，又具有明显的西方资本主义自由主义的倾向。后者与前者最初本来是对立的，在中国近代一些人物的思想里，往往又交织在一起。陈寅恪尝以士大夫思想自居。这是一面。实际他的著作中还表现有资本主义自由主义的一面。照陈氏自己说，一代学术，总有它的新材料、新问题，并形成这一代学术的新潮流。治学的人参与其中，叫做预流。"其未得预者，谓之未入流"。这是古今学术通义，非闭门造车的人所能解喻。看不到陈氏受到资本主义自由主义濡染的一面，就看不到他区别于前人的地方，看不到他表现出的时代特色。(二)陈寅恪不侈谈历史学理论，例如什么是历史、如

何研究历史等等。但在他的著作中明白表示了这方面的观点。其中有中国讲了两千年的"实事求是"的传统，也不排除受到西方历史学理论的影响。他两度留学德国，那里是兰克历史学派形成的地方。兰克主张历史研究的唯一任务是说明"事实发生的真相"，对于记载下来的东西坚守不移，是历史学"不可动摇的法则"。这个学派以标榜客观主义著称，19世纪中叶以后，长时间里是西方历史学的主流。陈寅恪主张历史记载，不论官书与私家著作，关键在于不诬妄，不讳饰，详辨慎取，去求得事实真相。对于资料考证，不存在胶执墨守、一成不变的道理。研究者"唯偏蔽之是去，真理之是从"。我们不应当牵强附会从这些字面上讲真相、真理的话，就坐实认定它们与兰克学派一脉相通。但陈氏强调客观性是十分明显的。兰克一面号称客观主义，一面宣传神学史观。陈寅恪研究梵文与西藏语言、文字，研究蒙古史、中亚史，钻研佛教、道教典籍，许多地方涉及宗教和神话。他的方法是中国传统加近代西方考证学的，思想原则是理性主义的。陈氏关于隋唐史的论著，把那个领域的研究提高到了一个全新水平上。从《略论稿》、《述论稿》等著作上看，他是善于运用近代民族学方法的。(三)历史学有多种社会功能，随着资产阶级爱国、革命运动兴起，中国历史撰述里强调民族观念、爱国主义，蔚然成风。陈寅恪早在20年代，就引述前人的思想，指出"国可亡而史不可灭"。对于中国近代国虽幸存，国史已经失去"正统"的状况，不胜其感叹。抗日战争期间，他一度被困在日军占领下的香港，反复阅读南宋人编纂的《建炎以来系年要录》。那上面记载着南宋偏安政权对外投降与抵抗的斗争。在他的心目中，历史学的功能之一，应当是唤醒人们强烈关心国家兴衰，振奋民族精神的。这里叙述的几点，换一个简单的说法，那就是：与传统文化并行的自由思想或自由主义；理性的客观性或客观主义；民族思想或爱国主义。这几点，我以为构成了陈寅恪著作主导的思想倾向。不必解

释，所谓思想倾向，当然是从著者思想内容的整体和实质来说的。各项具体问题研究的状况，则要从具体的进展去作出评价。指出陈氏主导的思想倾向，这有两层意义：一层，从宏观、整体上了解他的研究工作成就。宏观舍弃了微观细节，比微观更容易接近问题的本质。再一层，勾画出粗的线条、轮廓，便于与前代人相比较，也与同时代人比较。陈氏的主导思想内容中，不乏同时其他学术人物所共有的东西，把那些内容连接在一起，并以大量考辨的形式出现，在很大程度上，又只是陈氏独特的地方，独特的性格。上述主导思想倾向，加上独特风格，使陈寅恪先生成了中国近代历史学上一位重要的代表人物。

这里还要说明一下，客观环境条件与主体能动性的关系。历史研究者的学术思想与政治观点，联系密切和一致，或者联系松散和不一致，不但受环境变化状况所左右，而且要看主体的能动性如何。其中有开头先进，而后变为落后的，也有后进变为先进的。评价过渡时代学术思想界人物，这是决不可以忽略的。陈寅恪先生由不了解社会主义到毅然接受社会主义，正是社会生活不停顿地演变与他积极的主体能动性相结合的结果。这恐怕是无可争辩的。

四，历史的规律之一，淘汰落后。顺之者昌，逆之者殃。过去这样，现在也这样。在近代，在社会科学研究领域中，要有所创新，赶上时代潮流，那末，谙晓中国传统，吸收西方文化，就不能像孟子对待鱼与熊掌那样。如果“二者不可得兼，舍鱼而取熊掌”，势必屈居下游。中国传统、西方文化，又绝对不能笼统看待，必须认真分析。中国传统文化里，民主精华、封建糟粕杂陈。西方近代文化有先进的、新兴的，有过时的、腐朽没落的。人们在中国自己的传统和西方文化面前，始终存在一个客观谨慎、分析对待的问题。陈寅恪在写他的主要著作的时候，中国还谈不到什么现代化。今天，我们正在社会主义现代化建设的道路

上行进。作为现代人，要求物质生活中享受现代科学技术的成果，也理所当然地要求社会历史符合最新科学造诣水平的认识。如何进一步解决好中国传统和西方文化的关系，陈氏提供的经验、范例是十分值得重视的；其中另外一些东西又显得是旧时代的遗物。学术研究讨论的目的只有一个：发展科学，一切以事实为根据。一是一，二是二。没有何事要顾虑的，也没有何处要拔高、压低的。陈寅恪先生怀抱高尚的志向，多才多艺，秉有大学问家的风范，但我们不应凭这些就给以过份的称誉。例如把作者一再申明、自认的某些繁琐冗长，其实际意义微小的考辨，冠上博大精深评语，加以推荐，未免太不切实际。从整体上看，他谈不上建立了一个体大思精的体系。但我们也不应因此而看不见他超过前人和同时代人的地方。人物被拔高到不符合实际的程度，丝毫也不能使之增加光耀。而且相反，会给人以反对、否定的口实。违背事实的贬抑，只表示偏见和眼光狭窄，终究会站不住脚。评价陈寅恪在历史学上的地位，不论看法有何出入，一个前提已经肯定了，那就是我们尊敬这位近代杰出的有代表性的爱国主义历史学家，希望从他那里总结出新的东西，推进学术研究，丰富人们对历史的认识。学术讨论就是学术讨论，不要给这种讨论附加上其他东西。这个原则应当适用于评价古往今来一切历史人物。陈寅恪先生语重心长，号召历史研究者服从真理。有分析、有区别地对待他留下的丰厚遗产，不正是这位学术界老前辈对我们企予望之的，和欣然点头赞许的吗？

纪念陈寅恪先生

北京大学　　周一良

我和在座的国内外诸位先生一样，抱着十分崇敬和无限怀念的心情，来纪念陈寅恪先生。我的发言，想分为三部分。一、从陈先生自己的话来认识陈先生；二、30年代一些青年学生心目中的陈先生；三、陈先生开拓的学术领域（魏晋南北朝史）的现状与发展。

一

第一，从陈先生自己的话来认识陈先生。这几句话就是："寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎曾湘乡、张南皮之间"（冯友兰《中国哲学史》下册审查报告）。关于不古不今之学，汪荣祖教授在他的《史家陈寅恪传》中已有明确解释，认为是指中国历史的中古一段，亦即魏晋到隋唐这一时期。清华大学1932年秋季的学程说明中，说"以晋初至唐末为一整个历史时期"，当系陈先生所拟定。据传陈先生还曾说过，汉以前历史材料太少，问题不易说清楚，宋以后印刷术发明，书籍大量广泛流通，材料又太多，驾驭不易，所以选取魏晋到隋唐材料多少适中的一段作为研究对象。如果此话属实，也可以帮助解释为

何陈先生选择了这个不古不今的段落。为什么说“思想囿于咸丰、同治之世”，则不易理解。实际上，陈先生服膺于张之洞《劝学篇》中主张的“旧学为体，新学为用”亦即“中学为体，西学为用”的思想。这个思想是1898年即光绪廿四年戊戌变法前张之洞正式标举出来的。汪荣祖教授指出，光绪初年此说已经流行，所以他的《史家陈寅恪传》的第二章标题，迳作“思想在同光之间”，我认为这样提法是符合实际情况的。但陈先生在审查报告中为何自称“咸丰同治之世”，我猜想会不会因为曾国藩卒于1872年亦即同治十一年，所以用同治为断限？这只是毫无根据的臆测，有待于进一步探讨。

“议论近乎曾湘乡、张南皮之间”，这句话倒是颇为清楚的，但我们今天对这句话的理解，也大有明确一下的必要。首先，陈先生说这话是在1933年，也就是辛亥革命推翻清王朝以后的二十二年，说明陈先生之有取于曾国藩与张之洞，绝不是要在政治上效法他们，仍然忠于清室做遗老；其次，我们在80年代新中国的今天，推想陈先生这句话中所包含的理想与实践，不能像极左路线流行时以及“文化大革命”中那样，把曾国藩只当作镇压太平天国的刽子手，目张之洞为力主镇压义和团的清廷帮凶，而抹煞他们两人的其他一切方面。如果这样，就无法正确认识陈先生的自述。可喜的是，我们今天已经有条件全面评价帝王将相统治阶级人物了。解放后也曾有人说过，曾国藩若不是镇压了太平天国，应当说他是封建社会中典型的完人。其实，即使如此，也应当承认曾国藩是封建社会中对儒家伦理道德能身体力行的士大夫阶层的代表人物。而张之洞呢，早年就和陈宝琛、张佩伦等并称为清流，是朝廷上敢于说话的知识分子，与号称浊流的以吏治能干见长的官僚相对立。以后他提倡“中学为体，西学为用”，在当时仍有积极意义。在对待帝国主义方面，曾张二人固然不像徐桐之流那样盲目排外，也决非彻头彻尾投降。曾张两人都曾兴办洋务，

不能否认其中有很大成分的目的是出于抗御外国侵略。中法战争时，张之洞起用冯子材，击败法军。曾国藩办天津教案时，并非事事都按清廷投降意旨处理。由于他的努力，天津的地方官多少得到保全，他自己说“外惭清议，内疚神明”，正说明他民族良心未泯。曾国藩1870年教案办完后，1872年初就死去，看来跟他在天津碰上的糟心事不无关系。曾国藩之镇压太平天国农民起义，一方面是为了维护清王朝的封建统治，另一方面也是为了维护太平天国要推翻而他所笃守的孔孟之道。曾国藩在军中不废读书，还想“以戴段钱王之训诂，发为班张左马之文章”。张之洞也是有学问的人。他19世纪70年代任四川学政时主持纂编的《书目答问》，八十年间一直是指导封建知识分子读书的津梁。解放后，此书仍是研究古典文献的人有用的参考工具。成都的尊经书院和广州的学海书院，都是张之洞创立的，它们在培育人才、传播文化方面，起了良好作用。我想，这就是陈先生心目中议论与之相近的曾湘乡与张南皮吧？我体会，无论做人或做学问，陈先生都是以广义的“中学为体，西学为用”的精神为指导的。做人方面，他服膺旧中国数千年来的封建伦理道德，同时接受西方资产阶级及民主自由理想。做学问方面，他遵守乾嘉朴学实事求是的学风，同时吸收西方近代历史、语言科学的研究方法。

另一方面，如果我们从政治角度来认识陈先生，我的看法是这样的：陈先生如同自来正直的士大夫一样，是爱国主义者。他关心时事政治，拥护清明的政治，痛恨腐败的政治。他热爱中华，反对对外国奴颜婢膝。在他的历史研究工作中，各代政治所占地位极为重要，这一点大家读陈先生著作自然都清楚。但是，他本人又像历来某些士大夫那样，远离现实政治，不愿沾边。他自己明说，教书四十年，“只是专心教书和著作，从未实际办过事”。在旧中国，他虽长期担任历史语言研究所第一组（历史组）主任，却始终住在清华园教书。在新中国，他坚辞第二历史所所

长职务，始终不离广州。此无它，不愿居政治中心所在的南京与北京也。这可能出于他的书生气质，而这种气质之养成，很可能与他父亲陈散原（三立）先生的影响有关。徐一士《一士类稿·谈陈三立》条云：昔年北政府盛时，闽赣派诗团优游于江亭后海，或沽上之中原酒楼，往来频数，酬唱无虚；陈则驻景南天，茕茕匡庐钟阜间，冥索狂探，自饶真赏。及戊辰（1928）首会迁移，故都荒落，诗人太半南去，此叟忽尔北来。……此中委曲，殆非世俗所能喻。而其支离突兀，掉臂游行，迥异常人，尤可钦焉。"可见散原老人有意远离北洋军阀与国民党的政治中心，就象他自己的诗句所说："且作神州袖手人"。散原老人五个儿子中，只有一人从政，其余都从事文化教育，似亦可与陈先生之远离政治联系起来考察。

陈先生治史的观点，认为文化超越于政治、经济、民族等等之上。而在现实生活中，也贯彻了这个思想，这在悼念王静安（国维）先生的有关诗文中有集中反映。如《挽王静安先生》诗有句云："文化神州丧一身。"挽词序云："凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚。"两年以后所撰《王观堂先生纪念碑铭》进一步阐述了文化超越政治，真理必须独立自由的道理："士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望？先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。"所以，陈先生在挽词中虽有"一死从容殉大伦"、"回思寒夜话明昌，相对南冠泣数行"，以及"他年清史求忠迹，一吊前朝万寿山"之类的句子，表面上象是在哀悼作为清室遗老的王静安，实际上，陈先生认为王静安之死有其更深刻的原因，不是一姓之兴亡（指清朝）所造成的。陈先生这种文化至上的观点始终未变。吴雨僧（宓）先生1961年重晤陈先生之后曾说，"寅恪兄之

思想及主张毫未改变，即仍遵昔年中学为体，西学为用之说（中国文化本位论）”。我看吴先生确是真知陈先生者。汪荣祖教授所著传记的“思想在同光之间”一章，以吴雨僧先生此语作为结尾，堪称史家卓识。我想海内外真正同情和了解陈先生的人，一定都同意汪荣祖教授不凡的史识。明乎此，然后可以理解两方面的现象：一方面，陈先生不去台湾，不走香港，对新中国的建立和兴旺发达有所感受，“百花齐放听新莺”和“倍觉承平意味长”之类的句子，多少表达了这种情绪；另一方面，在解放后的诗中，又有不少低沉悒郁，愁苦凄绝不能自已的诗句，表现出对传统文化的执着依恋。这种痛苦的矛盾，陈先生自己始终没能解决，直到爆发所谓“文化大革命”。王静安先生在辛亥革命和五四运动以后，一直在形式上拖着辫子，还充当小“皇帝”的“南书房行走”，但他还有条件远离现实政治，没有参加他所不赞成的张勋复辟，且这种怀旧也没有妨碍他在中华民国的清华学校国学研究院担任导师。陈先生不幸而遭逢“史无前例”的大灾难，他虽欲远离政治而红卫兵的政治却不放过他，终于备受迫害而死。“废残难豹隐，九泉稍待眼枯人”十二个字，可谓一字一泪，至今读之犹令人黯然神伤。汪荣祖教授所撰传记，以“废残难豹隐”五字作为全书倒第二章的标题，真是点睛之笔。陈寅恪先生如果能活到打倒“四人帮”，和我们这些知识分子一起，迎接科学的春天，那该多么好啊！

陈先生的学术，我想用他自己描述王静安先生的话来形容和概括最为恰当：“博矣，精矣，几若无涯岸之可望，辙迹之可寻”。陈先生学问之博洽，早已有口皆碑。吴雨僧先生与陈先生在美国同学时，就“惊其博学”，以为“合中西新旧各种学问而统论之，吾必以寅恪为全中国最博学之人”。杨遇夫（树达）先生1942年赠陈先生诗云，“朋交独畏陈夫子，万卷罗胸不肯忘”。我还记得唐立庵（兰）先生说过，当年吴子馨（世昌）先生同他纵论并世学人，曾作大言云，“当代学者称得上博极群书者，一个梁任公，一个陈

寅恪，一个你，一个我。"但更重要的是既博而又精，所以吴雨僧先生在"惊其博学"的四字考语之后，紧接着说了四个字："服其卓识"。他归国以后在清华重晤陈先生，赠诗又有句云，"独步羡君成绝学"。我印象最深的，是陈先生中常说"发前人未发之覆"。陈先生的每本著作，每篇文章，都可以当得起这句话。

陈先生何以能不断发前人未发之覆，他自己没有讲到过。我想，非凡的天资，其中包括敏锐的观察力与惊人的记忆力，是头一条。与天资并起作用的，是陈先生古今中外，博极群书。第三条是良好的训练，其中包括清代朴学的基础，古典诗文的修养，西方历史语言研究方法的训练，各种语言文学的掌握。最后但决非最不重要的一条，是勤奋刻苦。解放前卓然成一家的历史学大师中，完全地而不是部分地、充分地而不是稍稍地具备这四方面条件者，恐怕不多。解放以后，我粗学马列，感到陈先生虽不承认自己是马克思主义者，但他治学之道却充满朴素的辩证法，善于一分为二和合二而一，这也许是陈先生在解放前的史学界能够冠绝群伦的主要原因吧？陈先生不少论文处理的是小问题，但他从不就事论事，而是联系大问题来考察，亦即陈先生所说的因小以见大。用今天的话说，就是从微观到宏观，把两者结合起来。陈先生论述历史现象时，经常注意区别共性与个性，研究二者之间的区别与联系。他看历史问题很重视纵向观察，看源流和演变，能以几百年历史为背景来观察。正由于如此，陈先生的论著大都视野广阔而辨析精深，符合于辩证法，在讨论政治史时，无论人物、事件或典章制度，陈先生都不是就政治论政治，而往往联系到文化来考察其关系，这样就更全面而有说服力。陈先生开辟了运用文学作品阐述历史问题，又利用历史知识解说文学作品的崭新途径，左右逢源，令人叹服。陈先生渊博的梵文以及满蒙藏文知识，使他的学问具备另一特色。他不仅利用汉文以外的语言文字从对音和译义来考察汉文佛典、史书与诗文，还探索中国

与印度在宗教思想以及文章体裁上的关系与影响，树立了如何深入研究文化交流和比较文学的光辉典范。《蒙古源流笺证》由张孟劬（尔田）先生修订时，大都根据了陈先生用梵藏文字勘校所得的结果。

以上是我学习陈先生著作后试图展望的"涯岸"和试图寻求的"辙迹"，体会不深，远远不足以概括陈先生的卓越成就与丰硕业绩，希望在座诸位先生批评指正！

二

现在从我自己的体会，回忆一下30年代抗战前学历史的大学生心目中的陈先生。

我1931年进入辅仁大学历史系，那时辅仁开办不久，制度很不健全，对于低年级课程毫不重视。一年级有两门中国史课程。先秦史由驰名中外的中西交通史专家而与先秦研究了无关系的张亮尘（星烺）先生讲授，上课只是念好像根据马骕《绎史》编成的厚厚一册讲义。另一门中国近百年史，用中华书局出版陈怀所编《中国近百年史要》，教授却是柯凤荪（绍忞）先生长子、专精金石学的鉴藏家柯燕舲（昌泗）先生。柯先生不能阐发近百年史的要点，只喜欢大谈清末掌故，我当时倒颇感兴趣，但并未学到多少中国近代史。而辅仁大学中国文史方面著名学者如陈援庵（垣）先生、余季豫（嘉锡）先生、伦哲如（明）先生等，一年级学生都无缘接近，更谈不到亲聆教诲了。我感到不满足，决心转学；由于没有读过中学，所谓国立大学如北大、清华、师大等根本进不去，于是1932年转学到私立的燕京大学，插入历史系二年级。进燕京后头一年中国史方面的课程，有邓文如（之诚）先生的断代史和洪煨莲（业）先生的史学方法。当时燕京的断代史从秦汉讲起，除宋

辽金元史由张亮尘先生来兼课之外，各段都由邓先生讲授。作为讲义用的《中华二千年史》，实际只是参考资料，邓先生讲课另起炉灶。他注重一个朝代兴亡治乱的大势和典章制度的沿革得失，间或讲些小典故。邓先生讲课娓娓而谈，很能吸引同学。记得邓先生开的断代史我都选修了，其中我对魏晋南北朝一段特别感兴趣。可能因为邓先生早年喜欢研究这段历史，还写过《南北朝风俗志》，所以讲课也特别精采，我以后专搞这段历史，就是受了邓先生影响，引进门的师傅，就是邓文如先生。洪煨莲先生教的是历史系学生必修的史学方法，分初级、高级两门。初级史学方法从如何作卡片讲起，包括引书必须忠实于原文，引用前人说法和材料必须注明出处，尽量追溯第一手史料，如何写成一篇论文，如何列举参考书目，等等。对于对考据之学已略窥门径的我而言，这些内容未免显得卑浅无甚高论。但洪先生口才极好，讲课仍很引人入胜。他布置作业，让学生运用他所讲的方法试写论文，要求非常严格，这确实也是极有益的训练。以后我搞研究时的严肃态度和一丝不苟的作风，是和洪先生的教导分不开的。《新唐书宰相世系表引得》的序言，就是我在高级史学方法班上的作业。洪先生讲课内容使我长久不忘的，还有他所说：只要你掌握五个W，你就掌握了历史。五个W者，Who(何人)、When(何时)、Where(何地)、What(何事)、How(如何)也。

1935年我毕业后，又在燕京读了一年研究院。当时燕京有一位同学俞大纲先生(后在台湾逝世)，是陈先生表弟，精于唐史。后入史语所工作。他经常向我们谈到陈先生学问既博且精，于魏晋隋唐的历史造诣尤深。1935年秋季，我作研究生比较空闲，抱着听听看的心理，到清华三院教室去偷听了陈先生讲魏晋南北朝史。第一堂课讲石勒，提出他可能出自昭武九姓的石国，以及有关各种问题，旁征博引，论证紧凑，环环相扣。我闻所未闻，犹如眼前放一异彩，深深为之所吸引。同时从城里来听讲的，还有劳

贞一（干）先生（加州大学洛杉矶分校退休教授）和余让之（逊）先生（已故北京大学教授）。他们两位都从北大史学系毕业不久，当时已在史语所工作，我们都很喜欢听京戏，第一堂课听下来之后，三人不约而同地欢喜赞叹，五体投地，认为就如看了一场著名武生杨小楼的拿手好戏，感到异常"过瘾"。我从此风雨无阻到清华去听课，同时搜罗陈先生在各杂志上发表的论文来阅读，虽然当时对其中不少内容并不甚了了。现在回想，从劳余两位和我当时的反应看来，陈先生的讲课和北大、燕京两校老师确实不同，各有千秋。但陈先生讲课之所以使我们这些外校的学生们特别倾服，应有其原因。今天我回忆，当时想法有两点。一是陈先生谈问题总讲出个道理来，亦即不仅细致周密地考证出某事之"然"，而且常常讲出其"所以然"，听起来就有深度，说服力更强。联想洪先生五个W之说，就觉得缺第六个更大的W即Why（为何），未免有不足之感了。当时另一点想法是，别位先生的学问固然很大，但自己将来长期努力积累，似乎并不是办不到；而陈先生的学问，似乎深不可测，高不可攀，无从着手，不可企及。这种认识当然与今天如何评价陈先生的学术无干，仅为了说明30年代的青年在心目中如何看待陈先生而已。

1936年夏间，我经俞大纲介绍，谒见了陈先生，他推荐我进了已经迁往南京的历史语言研究所。陈先生是历史组组长，但并不过问具体事务，组内成员自由读书，选题研究。但陈先生在组内以至所内的威信极高，无形中的影响也极大。说起来可笑，当时我们几个史语所中的青年，甚至写文章引书的卷页号码，都仿效陈先生的作法，使用大写数字。回想我在燕京时所写关于魏汉的史学、北魏镇戍制度的论文，明显是邓文如先生的路数。到史语所后一年中所写关于南朝各种人、宇文周种族、领民酋长等三篇论文，着眼于南北侨旧的分野、民族问题、婚宦问题等，研究的途径和成果，显然是陈先生影响下的产物了。

以后我得到哈佛燕京学社奖学金，有机会赴美学习，燕京大学给我的任务，是搞日本语言文学，对此我也很有兴趣。但我对历史并不愿放弃。自己觉得，陈先生的天资及修养不能学而得之，非靠努力所能办到，但陈先生掌握的语言工具我如能略通一二，肯定有利于在历史研究上走陈先生的学术道路。因此我在哈佛大学的七年中，花了相当多时间精力学习梵文，计划以后教日本语文之余，继续研究魏晋南北朝史。1946年回国后，确也照此计划实行了。这里顺便谈一下陈先生对待朋友和后辈的态度。陈先生对朋辈的学术造诣，向来是备加推重的。他尊杨遇夫先生为“汉圣”，杨先生在回忆录中一再提到陈先生的鼓励。对于后辈，只要有一得之愚，他总不吝嘉奖，不少后辈的论著都有陈先生加以勉励的序文。我在清华中文系开“佛典翻译文学”课，系主任朱佩弦(自清)先生事后告诉我，他问过陈先生我行不行，陈先生表示赞成，朱先生才同意的。1946到1948年间，我有机会时聆陈先生教诲，同时给陈先生译读日文杂志的论文。解放以后，由于工作需要，我的任务屡变，游骑无归。再加以政治运动不断，精力分散，旧业务抛荒，新领域也未能深入下去。几十年来，在魏晋南北朝史方面，陈先生的学术道路我只能是“虽不能至，心向往之”。1964年我到广州，是解放后第一次也是先生生前最后一次和先生相会，竟没有任何新成就向他老人家汇报。从那时到今天又是四分之一世纪过去了，来广州纪念陈先生，深感有负先生的厚望，心中无限惭愧。

三

陈先生的学问方面极为广泛，所开拓的领域很多，我只能就魏晋南北朝史发言。自己见闻非常有限，港台学术动态所知尤

少，必然多所挂漏，希望批评指正！

追溯这段历史的研究，自从《三国志》、《晋书》和八书二史成书之后，头一个整理研究这四百年历史的，当推北宋司马光和他的《资治通鉴》。他利用正史和许多正史以外资料，审核比较，选择可信者笔之于书。他和助手们剪裁排比，把这四百年头绪纷繁的历史叙述得井然有序，体大思精，明白清楚。《通鉴》从建安元年(196)曹操奉献帝都许，到隋开皇九年(589)平陈，这一百一十五卷(占全书39%)就是司马光和他的助手研究魏晋南北朝史的成果，而《通鉴考异》则反映了研究的过程。清代学者在治经之余，有不少学者以治经之法治史。他们所考订多包括《三国志》以下诸史的史实、文字等等，如钱大昕、王鸣盛诸家。洪颐暄的《诸史考异》则专考订《三国志》、《晋书》和八书二史。赵翼的《廿二史札记》与上述各家有所不同，胪陈史事，贯串论述，也涉及这一段。此外还有各家的补表、补志等。卢弼的《三国志集解》和吴士鉴的《晋书斠注》，汇总了清代学者对这两部史书的考订。大体可以说，清代学者在这一段的史料考订上取得了不少成绩，而在这段历史的研究上，则没有在司马光之外作出什么成就。

陈先生很推崇司马光的《资治通鉴》，而陈先生本人的著作，则在司马光之后把魏晋南北朝史的研究推进到一个新的阶段。陈先生把敏锐的观察力与缜密的思考力相结合，利用习见的史料，在政治、社会、民族、宗教、思想、文学等许多方面，发现别人从未注意到的联系与问题，从现象深入本质，作出新鲜而令人折服，出乎意想之外而又入乎意料之中的解释。陈先生善于因小见大，在魏晋南北朝史研究方面虽没有写出象《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》那样综观全局、建立框架的论著，但除经济而外许多重要方面的大问题都接触到了。陈先生长于贯通、观察发展变化，如从南北朝分别找出唐代各种制度的渊源，他的魏晋南北朝史研究与唐史研究是相辅相成，互相促进的。

五四以后关于古史的辩论很热闹，但对魏晋南北朝这段历史的研究却异常寂寞。1928年清华改旧制为大学，陈先生应聘为中文、历史、哲学系三教授，1931年开始讲授“魏晋南北朝史研究”专题课。而这段历史的研究，似乎也从此在史学界逐渐兴旺起来。从30年代初到60年代末陈先生逝世时，从事这段历史的研究并作出贡献的学者，不少是直接受业于陈先生的学生，如蒋天枢（文化史）、姚薇元（北朝胡姓）、谷霁光（府兵制）、杨联升（社会经济）、汪篯（均田制）、徐高阮（《洛阳伽蓝记》、山涛论）、万绳楠（政治史）、胡守为（政治史），此外有杨筠如（九品中正）与何士骥（部曲）两人，都是清华国学研究院学生。但他们在清华时，陈先生主要研究满蒙梵文与汉文文献的对照，尚未讲授魏晋南北朝史，杨何两家著作中，也看不到陈先生影响。其他在此领域作出贡献而并非陈先生及门弟子者，有余逊（政治史）、贺昌群（土地制度）、武仙卿（经济史）、刘汝霖（学术史）、王仲荦（政治、文化）、马长寿（民族史）、劳干（政治史）、唐长孺（政治、经济、文化、思想等多方面）、谭其骧（民族史）、何兹全（经济、军事）、缪钺（政治、文化）、牟润孙（政治、文化）、王伊同（门阀）、严耕望（行政制度）等。这些人中的大部分都或多或少受了陈先生学风的影响。他们几乎都不是只研究魏晋南北朝，而是或上连秦汉，或下及隋唐，只有这样才能观历史之会通，这也是陈先生作出的榜样。其中谭其骧专治历史地理，缪钺长于文学，都兼及这段历史。唐长孺涉及多方面的三本论文集，姚薇元的胡姓考，严耕望的地方行政制度史，以及谭其骧、劳干、何兹全的某些论文，成为研究这段历史的人必读的论著。

陈先生逝世以后，特别是打倒“四人帮”、拨乱反正以后这二十年来，魏晋南北朝史研究和其他学科一样，蓬勃发展。首先是队伍扩大，形成了一些研究中心，并出版专门刊物。中国社会科学院历史研究所有以熊德基、黄烈为首的魏晋南北朝隋唐史研究

室，有关成员有张泽咸、朱大渭、童超等，出版了《魏晋隋唐史论集》。武汉大学有以唐长孺为首的3至9世纪史研究室，成员有陈仲安、黄惠贤、朱雷、陈国灿、杨德炳、卢开万等，出版了《魏晋南北朝隋唐史资料》，实际是论文集的谦称。北京师范大学有以何兹全为首的研究室，成员有黎虎、曹文柱、陈琳国等。四川大学有以缪钺为首的研究室，成员有刘琳、马德真、杨耀坤、朱大有、方北辰、吕一飞等。北京大学有以邓广铭为首的中国中古史中心，也有魏晋南北朝史组。有这方面的研究人员而未成立机构者，山东大学历史系有王仲荦、郑佩欣等；华东师范大学历史系有简修炜、刘精诚等；上海师大历史系有李培栋、严耀中等，北京师范学院历史系有蒋福亚、许福谦等。1984年成立了全国性的魏晋南北朝史研究会。

这一领域的发展，还表现在断代的通史、略史的出现和史料的汇集、整理、校订、注释。全面和某一方面的通史，有王仲荦的系统巨著《魏晋南北史》，韩国磐的《魏晋南北朝史纲》、《南朝经济试探》、《北朝经济试探》，万绳楠的《魏晋南北朝史论稿》，朱大渭主编的《中国农民战争史·魏晋南北朝卷》，李祖桓的《仇池国志》等。在若干通俗性略史中，程应镠的《南北朝史话》具有特色和深度。在史料的汇集、整理、校订、注释方面，有唐长孺多年苦心孤诣主编而成的《吐鲁番文书》，张泽咸、朱大渭的《魏晋南北朝农民战争史料汇编》（历史所的《柔然资料辑录》出版于1962年），任乃强的《华阳国志校补图注》，刘琳的《华阳国志校注》，苏晋仁、萧炼子的《宋书乐志校注》，朱季海的《南齐书校议》，朱祖延的《北魏佚书考》，王仲荦的《北周六典》、《北周地理志》，周一良的《魏晋南北朝史札记》，余嘉锡的《世说新语笺疏》（成书远在出版之前），杨勇的《世说新语校笺》，徐震堮的《世说新语校笺》，范祥雍的《洛阳伽蓝记校注》，杨勇的《洛阳伽蓝记校笺》（周祖谟的《洛阳伽蓝记校释》出版于1963年），王利器的《颜氏家训集

解》，周法高的《颜氏家训汇注》，张忱石校点的《建康实录》等等。朱铭盘的南朝宋齐梁陈四朝《会要》，也在1984年以后陆续印出。

最近几年来，魏晋南北朝史领域中的专题研究，呈现出繁荣景象。现在仅仅就我个人所能读到的论著，述其大概。挂一漏万，只能作为举例说明而已。

陈先生关于经济史方面谈得很少。唐长孺在这方面有所论述，他的学生高敏作了进一步研究（《秦汉魏晋南北朝土地制度研究》、《魏晋南北朝社会经济史探讨》）。由于材料限制，难作系统概论，但高敏对某些关键问题，在前人研究基础上，作出了令人信服的结论。如论定两晋的占田与名田相同，指私有土地，而课田为课税之私田；黄籍为西晋以来正规户籍，白籍为土断以前侨户之籍。其他对吴屯田、食干制、徭役、杂户制等，都提出了富于启发性的新解释，取得可喜的结论。田余庆研究东晋百年间的政治史（《东晋门阀政治》），研究"王与马共天下"的由来，区别旧族门户与新出门户，探讨东晋侨姓门阀的主要来源，肯定门阀政治为皇权政治的变态，论证门阀政治与流民的关系、门阀士族的经济基础及文化面貌，从理论上指出门阀政治的暂时性与过渡性。祝总斌研究汉晋到南北朝的宰相制度（《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》），以这段时期皇权相权的相互关系为线索，追溯了从汉代三公到唐代三省之间的演变，把八百年间中枢政权所在作了细致深入的分析。如果我们用陈先生的学风和道路来衡量，田祝两家的研究都是在对个别问题细密考证的基础上，放眼纵观东晋南朝二百几十年或汉代到唐代八百年历史，从而收到微观与宏观相结合的效果。陈先生具备朴素的辩证法，田祝两家则是自觉地运用唯物辩证法来处理历史问题，善于分析与联系，两家的著作中其例甚多。前者如论证司马越与司马颖分为两派，而又孕育出司马睿的江左政权；东晋诸王对待北方胡族有亲匈奴与亲鲜卑之别，因而影响政治史的发展；北府兵与政治的关系——由门阀士族控制的军队变

为次等士族的军队等等。后者如辨析官职名称前后虽相同而作用已异，或者前后官职名称虽异而作用相同；结合历史事实、历史人物甚至官衙地点所在，来分析官职作用的变化等等。这样的研究能选出新意，以至有些史学界长期笃信的说法亦为之动摇。如桓温枋头之败自来认为他政治上从此倒霉，而田书论证桓氏实际上从此在江左得势；西晋荀勖由中书令迁尚书令，说"夺我凤凰池"，自来据此语断定尚书令不如中书令重要，而祝书认为荀勖此话用意别有所在，不能据此断定中书令重要性在尚书令之上。少数民族问题为魏晋南北朝史之关键问题，近几年周伟洲的研究取得了扎实可喜的成就（《汉赵国义》、《敕勒与柔然》、《南凉与西秦》、《吐谷浑史》），曹永年结合考古资料，对鲜卑拓跋氏早期历史作了极富启发性的探讨，为北方民族史的研究开辟了新途径。黄烈的《中国古代民族史研究》重点实际在这一段，对许多重要问题都提出了新颖的看法，尤其是在理论方面作了有益的探讨。米文平发现嘎仙洞北魏刻石及其有关论著，更为北朝史研究增添了光彩。

据我个人所看到，近几年各大学历史系博士硕士生的研究论文，也颇有涉及这一领域的。硕士论文如南朝侨州郡县（胡阿祥）、十六国时期和北朝的士族（刘驰、薛有红）、南朝侨姓高门（叶妙娜）、九品中正制（胡宝国）、散官制度（陈苏镇）、知识分子与曹氏司马氏之争（郭熹微）、都督制（要瑞芬）等，博士论文如汉晋文化（卢云）、汉至南北朝的察举制度（阎步克）、魏晋南北朝封爵制度（杨光辉）、北朝的鲜卑化（吕一飞）等等。这些论文大都持之有故，言之成理。其中不乏宏观与微观结合，颇具新意的研究成果。有的虽是老问题，如侨州郡县，研究者却能从长期以来纷纭难解的历史现象中理出头绪与规律来，从新的角度加以探讨，胜过了清代学者。有的则完全从新途径进行考察，如文化地理。我再重申一下，这里所举最近几年的研究成果，只是就我个人所读到的论

著，发表个人看法，主观片面肯定不免。全面的综述，请参看《中国史研究动态》中年度的概况和中国人民大学复印报刊资料的有关部分。

话已经说得太长。关于魏晋南北朝史研究的发展前景，我想首先是今后不能局限于这四百年，必须上下贯通，综合考察。研究方向，恐怕社会史、文化史和地区史的各种问题，都应当提上日程。当我们今天纪念陈寅恪先生的时候，我衷心希望今后在马克思主义指导之下，把陈先生开拓的这个领域发扬光大，不断深入，继续前进！

陈寅恪教授亲属代表的发言

陈流求

我谨代表陈寅恪教授家属，对各位师长、各位来宾于百忙中前来参加这次纪念先父的学术讨论会，表示衷心感谢。

先父出生于19世纪末叶，自幼勤奋治学，一生虽历经国家、民族重重劫难，仍在文史学研究中取得世所公认的成就。中年以后在双目失明等疾病折磨下，先父以非凡的毅力，继续从事教学、研究和著述。在此期间得到了许多朋友和同事的大力支持与协助，然而，不幸他尚有许多工作未能完成，便在动乱年代积愤辞世。

先父逝世已经十九年。他的许多遗著承蒙热心的学者、师长代为搜集整理并出版，借此机会，我们深表谢意。十年动乱时期先父身边所存的诗稿和文稿均遭抄劫，后经多方探寻，中山大学将大部份遗稿陆续归还，去年还归还了一些，我们家属深为感荷。然而尚有一些未曾发表过的诗稿文稿，迄今仍缺漏遗失，这对较完整地研究先父学术思想会构成障碍，故恳切希望有关方面继续查访，相信这些缺失的诗文稿，不久将会被觅出，而成为学者们研究陈寅恪学术成就的宝贵资料。

谨再向诸位师长、来宾致以深切的感谢！

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会闭幕词

大会执行主席　　季羡林

我想讲三点意见。第一是对大会的评价。

我听了许多先生的谈话，他们都认为这次会是成功的会。我认为这反映了客观实际。我们过去在开完会后习惯讲什么“团结的大会”、“胜利的大会”，好象一个俗套。但今天我们要说会议是成功的，并非俗套，而有事实根据，这主要表现在：

一，认识了会议的重大意义。许多先生都持同样看法。在来参加会议之前，我并没有认识到会议的意义有多大，经过两天多的会议，认识到这个会的意义非常大。

二，各抒己见，畅所欲言。这次小组会分两个组，每组的讨论都各抒己见，大家有什么意见都讲出来了，畅所欲言，大家没有什么保留。中央的政策就是要大家讲话，这是一个了不起的变化。这个良好的会风是成功的一个标志。

三，我们对陈寅恪先生的了解加深了。我从30年代就开始听陈先生的课，陈先生的著作几乎都拜读了。可我对陈先生的了解同三天之前比，不是量变，而是质变，对陈先生的了解加深了。

四，以文会友，以友辅仁。我们有以文会友的优良传统，我们的文是陈先生的学术，以学术会朋友。许多先生的著作我都读过，名字听过，可未见过，而这次都见到了。参加这次会的是老

中青学者，这次我们认识了，我相信以后我们还是朋友。

五，小组会的形式灵活。过去我们在国内开会，小组分得很死，指定名字把人员固定到一个小组，这次我们采取自愿的形式，这样的形式好。

以上五点说明我们的会是成功的，不是一句空话。这个评价是我自己的评价，同时参考了许多先生的意见。

第二，对陈寅恪先生学术或者对其整个人的看法。

就我所听到的，几乎所有到会的人都认为陈先生是个大学者，一代大师，他融合中西，学贯古今，博大精深，爱国，才、学、识都具备等。其中一些学者也有些疑问。刚才黄约瑟先生谈到历史唯物主义问题，但未讲下去，我是否理解错你的意思。陈先生在解放后对马列主义史学是什么态度，这是一个问题。这个问题在文革前提出，我没有异议，陈先生不是一个马克思主义者，可现在我则不敢说。郭沫若先生，范文澜先生，翦伯赞先生这几位马列主义史学家对中国历史的分析判断，和陈先生对中国历史的分析判断，根本区别究竟何在？这很简单，过去可以说，有没有阶级观点，有没有以阶斗级争为纲，就是区别。阶级本身很复杂，我并没有否定马克思主义的意思。近来我有些偏见，对理论毫不感兴趣，因为碰钉子太多了。但我对一个理论信服，即马克思主义理论。马克思的《资本论》中的“剩余价值”、“劳动价格与价值”的理论，我觉得分析得细至入微，很能说服人，讲历史的生产关系和生产力发展的矛盾，这能说服人。我认为，只有马克思主义的基本理论才是理论，我不是否定马克思主义，我是否定教条的马克思主义。现在的理论太多了，如果搞一点考据有人则瞧不起你。陈先生从未标榜自己是马克思主义者，但在会上的报告中间，占一半的先生认为陈先生有朴素的唯物主义、朴素的辩证法，这就与马克思主义有相通之处，这可能高了，但我说不出高在哪里。世界学术史

上，不管社会科学、人文科学还是自然科学，一个学者如果是实事求是的，有良心的，他就必然是唯物主义者。一个人标榜自己是马克思主义者，他可能是马克思主义者，也可能不是。他不标榜自己是马克思主义者，但可能是唯物主义者。我们总讲陈先生实事求是，实事求是就是唯物主义。关于陈先生和马克思主义的关系，我建议，史学界的先生们，将前面所谈到的郭老、翦老、范老等几老对待一个简单问题的分析，和陈先生的分析研究一下，看看究竟差别在何处？是不是除了马列主义之词句以外，就没有什么东西了。如果陈先生的方法实事求是，马列主义也应实事求是，那么对一问题的研究不会产生两种可能。我认为值得研究。

第三，我们今天从陈寅恪先生那里究竟能学习什么东西。

我们开这个会，有的先生不远千里而来，有的不远万里而来，说明我们开这个会意义重大。汪荣祖先生讲得好，我们现在只是开始，不是终结。我现在主要对青年学者讲几句话，我们应该考虑一下，通过这个会，我们，特别是青年学者从这次会中应学到什么东西。中国有句老话，“长江后浪推前浪，世上新人换旧人”，这是一个自然规律，社会发展规律，社会永远不能停留在一个地方，所以我们任何人，都只能是环节中的一环。打一个比喻，跑接力赛，我们跑一阵，把棒递给你们，你们再跑下去。我听说有的青年人开玩笑说，要打倒老家伙。我现在说，你们不要打倒我们，否则等你们年龄大了，别人也要打倒你。我们手里都有接力棒，谁也不是开始，谁也不是终结。可是我们承认，年青人比我们好，否则人类就不能进步。我们走在前边，年青人在后边跟来。你们一定要超过我们，不超过我们，原地踏步走，踏两万年也不能进步。因此，我对年青同志讲，将来我们把棒交给你，你要跑了，将来你要交给你的学生，你应该比我们强。我们应该为你让路，创造机会，不能做绊脚石，老人容易保守，但年轻人要警惕骄傲，要互相学习，谁也不要打倒谁，老的学者要为

年青人开路，作先锋，年轻人要认真学习老人的优点。

我谈一谈人超越问题。超越陈先生并不简单。整个社会是在发展，是在前进，这是一般的情况。但是中间应该有一些例外，一般来讲，后人要超越前人，但有那些高峰、巨人在某些方面是超越不了的。主要原因是环境不允许再出那样的人。马克思讲希腊神话有永久的魅力，理由在此。陈先生是学术巨人，在他的范围之内，无法超越，原因就是我们今后不可能再有他那样的条件。总的倾向是可以超越的，但又不可以超越。我同意汪先生的观点，又可以超越，又不可以超越。

我个人认为通过这次会，年轻人可以向陈先生学习的东西，可归纳为六句话：

一，不泥古人，不做古人的奴隶。陈先生不做古人的奴隶，我希望年轻人也不做古人的奴隶。

二，跟上时代。陈先生最大的特点是"预流"，"预流"就是跟上时代潮流，每个时代有每个时代的新学问，王国维先生也是这样讲的。他讲有新材料有新学问，新材料是主要的，但我认为完全归于新材料上也不一定准确。每个时代有每个时代的潮流，学者应赶上潮流，赶不上潮流，则要落伍。要预流，必须跟上时代。陈先生是跟上时代的，现在的时代潮流我说不清楚，主潮是什么东西，我谈不出。现在有一个不好的现象，名词多，内容少，新名词是必要的，问题是吸收外来东西，光吸收名词不行，重要的是吸收内容。现在的年轻人应踏踏实实，学术要讲道德，自己不懂的不要愚弄别人。现在有很多人写文章时，引别人的书不讲出处，这是不好的学风。

三，实事求是。它牵涉考证问题。我受了些影响，喜欢考证。陈先生的绝大部分文章是考证。对考证如何看是一个问题，现在的年青人最讨厌考证。胡适先生非常注重考证。读书，首先要看懂，考证，有时是看懂的必要手段。研究任何问题，特别是

历史，必须要走的第一步是要看懂文章，看不懂文章，任何现代的主义都没有用，要看懂文章，非要考证。年青的同志对考证不要讲得太神，也不要全盘否定，这条路是不能逾越的，否则出笑话。

四，独辟蹊径。前人走的路你不要走，一定要开辟新道路。陈先生在他涉足的领域都有新见解，而且他写文章有一个大的特点，没有水分，开门见山谈问题，花言巧语他不讲。

五，关心时事。对陈先生很难得，他非常关心时事，当我们解放初一边倒时，陈先生写诗表示忧虑。当原子弹上天时，陈先生非常兴奋，他认为我们有力量摆脱外国人的控制。

六，热爱祖国。这一点很清楚，用不着多说。

以上几点都是陈先生身上具备的，也是我们应该向陈先生学习的。

在纪念陈寅恪教授国际学术讨论会闭幕式上的发言

邓广铭(北京大学)：

陈寅恪先生是我的恩师，我却是他的一个不成材的学生。在陈先生的高足面前，我从来不敢自称是陈先生的弟子，为的是深恐他们认为我有辱于同门。

下面，我只想举述几件事，说明我对寅恪先生的学诣、行谊的认识和理解。

一事：我在北京大学历史系读书时，陈先生没有在北大兼课，但我在考入北京大学之前，因为读到了陈先生的《王观堂先生挽词》，对陈先生就已满怀崇敬之意了。陈先生在那篇《挽词》前写有长篇序言，其中有一段说：

> 夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托以为具体表现之用。其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来未尝有悖三纲、违六纪、无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故犹能藉之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之际迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁，纲纪之说无所凭依，不待外来学说之掊击而已销沉沦丧于不知觉之间。虽有人焉，强聒而力持，亦

终归于不可救疗之局。盖今日之赤县神州，值数千年未有之巨劫奇变，劫尽变穷，则此文化精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽？此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。至于流俗恩怨荣辱、委琐龌龊之说，皆不足置辨，故亦不之及也。

我是在1930年读到这篇《挽词》的。当其时，对于唯物史观我只一知半解，但我认为陈先生的这番议论，既贯穿着辩证的思维逻辑，也是一种朴素的唯物主义的观点。

二事：1933年，陈先生在为冯友兰著《中国哲学史》下册所作的《审查报告》中，有一段自述的文字，说道：

寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎曾湘乡、张南皮之间。

近四五十年内，凡论述陈先生的思想见解者，大都就把这几句自述作为陈先生的最确切的自我写照。既然自称“近乎曾湘乡、张南皮”，于是而就断定陈先生是一个主张“中学为体，西学为用”的人。我对于这样的论断却觉得稍有难安之处。因为，我在前段文字中所引录的《王观堂先生挽词》的《序》中的那段话，乃是陈先生自抒胸臆的真知灼见，而所表述的那些思想，岂是咸丰、同治之世所能有的？所发抒的那些议论，又岂是湘乡、南皮二人之所能想象的呢？

又如陈先生在《清华大学王观堂先生纪念碑铭》中也有一段文字说：

士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳，斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡……来世不可知者也，先生之著述或有时而不章，先生之学说或有时而可商，惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而

永光。

再如那同一篇对冯著哲学史的《审查报告》中，也还有如下一段文章：

> 窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。

上引两段文字中所表述的思想、议论，当然也都不是咸、同之世和曾、张二人之所能具有的，自然也更难与“中学为体、西学为用”之说强相牵附了。

然则陈先生何以有那样的几句自述呢？

我以为陈先生的那几句自述，实际上只是一种托词。理由何在呢？

吴宓先生的《空轩诗话》中曾说，他在1919年始识陈先生于美国的哈佛大学，“当时即惊其博学而服其卓识……谓合中西新旧各种学问而统论之，吾必以寅恪为全中国最博学之人。”这里所用的“博学卓识”四字，确系至当不易之论。尽管如此，陈先生却一直“卑以自牧”，不但从不炫耀卖弄，也从来不以开风气、使用新方法的先进人物自居。他不趋时，不傲物，所以宁肯退居于咸、同之世，宁肯自比于曾、张之伦。所以我认为他的那几句自述只是一种托词。我的这种解释容有不够谛当之处，但有一点是可以断言的：如果真有人在研究陈先生的思想及其学行时，只根据这几句自述而专向咸丰、同治之世和湘乡、南皮之间去追寻探索其踪迹与着落，那将会是南辕而北辙的。

三事：1936年冬，我写了一篇《总评几本〈辛稼轩年谱〉和〈稼轩词疏证〉》，在1937年春的一期《国闻周报》上刊出后，得到陈先生的好评。当时陈先生不知我为何许人，后从胡适之和傅斯年两

先生处，知道我在北京大学文科研究所工作。我那时正在申请中华教育文化基金会的科学研究补助费，研究课题是辛稼轩的生平和对于他的长短句的注释。胡、傅两先生都是该基金会的负责人，他们对陈先生都极敬重，听了陈先生对我那篇文章的评论，“一言九鼎”，遂使我的申请得以顺利批准，这说明，在我未得与陈先生见面之前，就已开始受到他的栽培了。

抗日战争期内，北大、清华和南开大学在昆明组成西南联大，陈先生兼任北大文科研究所的导师，与研究生和其他导师同住昆明青云街靛花巷内（陈先生称之为青园学舍）。1939年夏，英国牛津大学聘请陈先生任汉学教授，遂于暑假赴香港，本拟偕全家去英国，值第二次世界大战爆发，又于10月内返回昆明。这时我刚到昆明不久，也住在靛花巷内。陈先生返昆明后竟先到我的住房中与我相谈，仍然对我《评辛稼轩年谱》的那篇文章奖勉了几句。直到1942年我写成了《宋史职官志考证》之后，请他写一序言，他在序言中既重复了这些奖勉的话，并进而纵论中国文化的变迁，以为“华夏民族之文化，历数千年之演进，造极于赵宋之世”。鼓励我专心致力于宋史的研究。我在此后的治史方向，基本上就是依照陈先生的指引的。

我在此后一年多的时间内，与陈先生同桌共餐，朝夕得以聆听他的教言。他当时在联大历史系讲授《隋唐制度渊源论》和《魏晋南北朝史》，我都去旁听。虽然因为我的根柢太差，对陈先生所讲授的未必能有深切的体会，但反思在那一年多的时间之内，我在治学的方法方面所受到的教益，较之在北大读书四年之所得，或许可以说是有过之而无不及的。

四事：“惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”这是陈先生用以称述王国维先生的话，实际上，这“独立之精神”和“自由之思想”也是陈先生涉世行己的信条，今但举一事为例。

1940年中央研究院院长蔡元培先生逝世。院长的继任人选成为当时的一大问题。蒋介石不知出于何种用心，表示愿意由顾孟余继其任。但顾孟余在二三十年代内大多从事于政治活动，与学术界的关系已极疏淡，所以得不到人们的赞成。另外也有人有这样那样的考虑，或则要推选翁文灏，或则要推选朱家骅或王世杰。陈先生的意见却是：如果找一个搞文科的人继任，则应为胡适之。他说，胡适之对于中国的几部古典小说的研究和考证的文章，在国外的学术界是很有影响的。如果找一个搞理科的，则应找李四光，因为，李在地质学理论方面的造诣，在中国无人能比，翁文灏只是偏重在地质调查方面。胡适之和李四光，都是国民党政府所不感兴趣的人物。新中国建立以后，李四光对新中国的建设所作出的贡献，更足以证明陈先生的眼力是如何之高。

陈先生是中央研究院评议会的成员之一，评议会举行会议时总要请他出席。但正如徐庶进曹营一样，在会上他总是一言不发的。他曾说，在任何一次评议会的纪录本上，决不会找得到他的一次发言。所以，在推选新院长的那次评议会上，陈先生大概并不曾把他的推选胡或李的意见提出，因为他会知道，一切都已由幕后活动作出决定，提出来也不会起任何作用的。

这次的评议会是在重庆举行的。会议期间蒋介石曾宴请参加会议的全部人员。此为陈先生第一次（大概也是最后一次）与蒋见面。"见面胜似闻名"，通过这次接触，陈先生深觉蒋介石其人是不足有为的，遂在他所作的《庚辰暮春重庆夜归作》一诗中写有"食蛤那知天下事，看花愁近最高楼"一联以志所感。他对国民党政府的态度，藉此也可略窥一斑了。

五事：抗日战争胜利后，陈先生回到北平，仍在清华任教。到1948年平津战役前夕，南京国民党政府派遣其青年部长陈雪屏（曾在西南联大任教，与寅恪先生相识）专机飞北平迎接陈先生南下，陈先生坚决拒绝。

1948年12月初，解放军占领了北平近郊，清华大学已经宣告解放。12月13日，南京政府的教育部致电北大校长胡适，说第二天将派专机到南苑机场迎接，并请他邀陈寅恪先生一家同行。胡电清华问讯陈先生的情况，清华告以陈先生已经进城，但不知他住在哪里。14日午间，胡到我家，问我能找到陈先生否，我答以可能找得到。随即到余大缜教授处问明陈先生的大嫂（陈师曾先生遗孀）的住处（现已忘记，仿佛是东四北礼士胡同某号），我估计陈先生一家必在那里。到那里果然看到了陈先生，我把事情原委说了之后，便问他是否肯与胡同走。他答说："走。前许多天，陈雪屏曾专机来接我。他是国民党的官僚，坐的是国民党的飞机，我决不跟他走！现在跟胡先生一起走，我心安理得。"（按：到北平迎接胡的专机乃是由教育部派出的，而胡适又毕竟不是国民党官僚。于此也可看出陈先生总是要尽可能与国民党保持距离。）他本说，稍事午休即雇车前去东厂胡同胡宅，要我先回胡宅复命。我到胡家，胡即告以专机已到机场，深恐陈先生到迟了便赶不及了。不料说话间陈先生的全家便已到来。胡陈两家立即乘北大汽车出发。不料到宣武门时，城门紧闭，守门军队不肯放行。胡用电话与傅作义联系，亦未找到傅的所在。遂又原车返回东厂胡同。

这天晚上，陈先生全家都宿于东厂胡同，准备明早再走。我去与陈生先话别，他向我说："其实，胡先生因政治上的关系，是非走不可的；我则原可不走。但是，听说在共产党统治区大家一律吃小米，要我也吃小米可受不了。而且，我身体多病，离开美国药也不行。所以我也得走。"

胡在晚间与傅作义通了电话，约定明早到中南海他的司令部换乘他们的汽车，又经傅下命令给宣武门的守卫部队，遂得抵达南苑机场而飞往南京。

陈先生在南京稍停即去上海，在上海也停留不久，即于1949

年1月中旬搭船转往广州岭南大学任教。因为，1948年夏，陈先生夫妇因年来都多病，医生曾劝说他“宜往南方暖和之地”，他已与岭南大学校长陈序经联系过，陈序经聘他为岭大教授，只是由于他还依恋北方，所以未即成行。

在广州解放之前，迁往台湾的中央研究院历史语言研究所所长傅斯年曾多年次电催陈先生去台湾，陈先生坚决不去（此条系据蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》转引陈先生在文化大革命运动中的《第七次交代底稿》）。

王永兴（北京大学）：

这两天来，听了许多位先生关于一代史学大师陈寅恪先生的学术造诣、学术水平的精彩发言，特别是周一良先生的发言，贯彻着实事求是的精神。我听后很受启发，也受到教益。我虽从大学二年级起，就跟寅恪先生学习魏晋南北朝史和隋唐史，后来又作他的研究生和助手，在他身旁八九年，亲承教诲，但是，我自己感到，寅恪先生学问博大精深，而我所学到的有限，理解的也很肤浅，实难阐述，更不敢议论。所以，今天我在这里，只想谈几件寅恪先生作为一个教师看来似乎平常的事。这些事由于我亲身经历，更觉亲切感人，使我一生难以忘怀。

记得1946年老师从海外回来，治眼病失败了，双目失明，住在清华园新南院五十三号，当时，我和汪篯先生作他的助手。有一天，历史系主任雷海宗先生来看老师，雷先生因为他体弱多病，又双目失明，便劝他暂不要开课了，先休养一段时间，搞搞个人研究。寅恪先生马上说：“我是教书匠，不教书怎么能叫教书匠呢？我要开课，至于个人研究，那是次要的事情。我每个月薪水

不少，怎么能光拿钱不干活呢？”当时我站在老师身旁，看到老师说这些话时，虽是笑着，但神情严肃且坚决。雷先生只能同意老师的意见，在历史系开了一门课。送走雷先生之后，老师叫我去通知中文系，他也在中文系开了一门课。当时老师年近六旬，就当时来讲，已是高龄，而且身体又很差，但每学期的两门课，他都坚持开了下来。使我感动的是他那种勇于担任工作重担的精神，使我感动的也是他那朴实而坚定的语言。他没有说过作为一个教师该如何如何的冠冕堂皇的话，但是，他的身教要比那许多话高明得多。今天，我作为一个教师，虽学识浅陋，但仍要每学期开两门课，是因为每每想起老师身教如此，不敢懈怠。

寅恪先生不但在开课时身挑重担，而且在讲课时一丝不苟。在昆明西南联大的时候，寅恪先生住在青云街靛花巷，他上课的教室在文林街，两处相距约一里多路，而且中间有一个很高的坡，寅恪先生上课时总是从靛花巷走到文林街，并带着用黑色包袱皮包着的一大包书，那里包括他讲课涉及到的所有的书。书重路远，但他绝不少拿一本，从不迟到。每进教室，我们都看到他满头是汗，很疲累，我们几个学生几次提议去接他，帮他拿书，他都拒绝了。他讲课时，总是写了满满的两黑板材料，然后坐下来闭着眼睛讲。我们也几次建议由我们给他写黑板，他都不同意，但是他同意我们帮他擦擦黑板，这似乎是很小的事情，但是可以看出他作为一个教师的严肃态度。

在清华大学历史系，寅恪先生开的课经常是魏晋南北朝史和隋唐史。课程的名称虽然重复，但每次讲课都有新的内容，提出并解决新的问题。他备课也是极其认真、十分严谨的。一般的情况是：在开始备课的前几天，他向我和汪先生说，这一学期他要讲的主要问题、主要内容，然后就指定我们读哪些书给他听。他备课要读的第一种书总是《资治通鉴》，然后是《通典》、《会要》、《六典》、两《唐书》等等。当时的情景是，我们坐在两个沙发上，

当中摆着一架书，在我的面前摆着一张小桌子，他指定我读《通鉴》哪一卷或者从哪一年到哪一年，而且嘱咐我要读得慢一些，读得清楚一些。读到一个段落，他就叫我停下来，他思索着，然后就提出来这一段里的问题和要注意的地方，让我写在本子上。常常是读完《通鉴》某一段，就要我去查出在两《唐书》里，在《会要》、《通典》里所记载的和这一段有关的材料，读给他听，然后，他指出这几种书所记载的有哪些不同，哪个记载是对的，哪个是不对的，这些，他都让我记在本子上。这样读了几天，他就叫我把本子上所写的重复给他说一遍，他总结综合，口授出来由我写下，就形成了讲课稿或者讲课的详细提纲。不只是讲课的主要内容，而且讲课所涉及的史料、与讲课有关的每一条材料，他都作了严谨的校勘与考证。在备课的过程中，我懂得了什么叫严谨的学风，应该怎样读书、怎样教课，这对我一生的教学研究，都极有教益。当时上课是在寅恪先生家里，一般有二，三十个学生，上课之前他指定我在黑板上写史料，然后，坐在一把藤椅上，问我写了些什么材料，我一一和他说。没有材料，他是从来不讲课的。两黑板的材料讲完了，我于是再写。讲课之后，他常常问我这样讲学生能接受吗？他常要我征求学生们的意见，然后再修改讲课稿。陈先生讲课精湛，深入浅出，引人入胜，而在这背后的，是他备课的辛勤。他年年开课，年年都是这样备课讲课。

我从1978年到北大来，讲的课就是我的老师过去讲过的课，每上讲台，老师开课时"教书匠"的话语犹在耳畔，老师上课时的一大包书和两黑板材料、备课时摆满了书的小书桌犹在眼前，往事历历如昨，不觉思绪万千。惟有历尽磨难才知上讲台之不易，惟有亲上讲台，才知先生精神的伟大。我要永远以老师的负责精神来鼓励我自己。

寅恪先生是一位极其认真的好老师，他之所以能如此辛勤不倦地备课、教课，是因为他对中华民族文化的深刻理解和热爱，

是因为他对我们祖国的热爱。寅恪先生是一位伟大的爱国主义者，太平洋战争爆发后，他冒着极大的危险，携同师母和几位妹妹从香港回到大陆。我还记得他在海上的一首诗："万国兵戈一叶舟，故邱归死不夷犹。"是的，他要回到在灾难中的祖国，与祖国，与民族同患难。如果寅恪先生要过舒适的生活，美国和其他几个地方他都可以去，而且，外国也在请他，但是，他选择了回到多灾多难的祖国来的道路。在云南昆明，在广西桂林，在四川成都，在那炮火连天的日子里，他过着贫困、苦难的生活，放弃了国外的舒适环境和重金聘任。他在菜油灯下读书，以致于坏了双目。这不是寻常的事情，只有伟大的爱国主义精神的支持，他才能做得出来。这种伟大的爱国主义精神，也表现在他的许多著作中。他深刻理解并热爱我们祖国自古以来的宝贵文化，他读史论史，总是着重祖国一脉相承传下来的文化。他的读史论史，他的教书育人，这些，都是以爱国主义为源泉的，寅恪先生在我们民族文化史上是不朽的。

胡守为（中山大学）：

陈寅恪先生学问之博大精深已为众所周知，毋需赘言。值得后来学者借鉴学习之处颇多，我仅谈谈自己在学习过程中的两点体会。第一是陈先生著作中关于文化问题的见解。陈先生强调中国古代史的研究必须重视种族、文化问题，认为这是认识中国中古史之关键所在。他在论述过程中实际上文化重于种族，即所谓"有教无类"。在具体阐发中，他提出过很多精辟的见解，如外来文化必须适应中国传统文化才得以在中国土地上生存说，他举佛教为例以作说明。但这一论断绝不限于佛教，外来文化传入中

国，对中国文化产生影响，最后在适用中国传统观念与要求的前提下两者融合，这一揭示客观规律的论断在今天与西方文化的交流中同样适用。第二是是诗文证史方面。大会讨论也注意到了陈先生的考证成就。陈先生的考证绝非玩弄文字游戏，而是完全服从他的历史观点，旨在解决大问题的。这里举两个我自己体会的例子：首先是他的《顺宗实录与续玄怪录》一文，考证出李复言的《续玄怪录》所记的神怪故事实际上反映了顺宗朝唐朝宫廷宦官和外廷士大夫的斗争背景，认为有些内容是正史中难以见到的。《续玄怪录》所记的道家兵解是指顺宗被杀抑或是宪宗被杀我们今天完全可以再加讨论，但陈先生进行这一工作的意义在于利用诗文阐发真正的历史事实，由此可见陈先生并非为考证而考证。再如他的《读莺莺传》，首先确定了《莺莺传》乃元稹的自述，接着判断《莺莺传》属当时科举考试中流行的投献文学作品，即所谓"行卷"。行卷须包括三方面：史才、诗笔和议论，《莺莺传》具备了这些内容，是一份完全意义上的行卷。通过这番考证陈先生不但借以揭示唐科举的通用手法，更重要的是由此深入探究了唐中期以后的门第观念及道德观念。元稹在《莺莺传》最后发的议论即所谓忍情之说实按当时的道德观念为自己对伎女出身的崔莺莺的始乱终弃行为做解释和开脱，由此也可见先生考证之目的。

我有幸在陈先生身边受教多年，惭愧的是所学肤浅。刚才几位老师谦称愧为陈先生的学生，那么我就更不足道了。我在学业方面若有点滴成就，当全归功于陈先生的教导。陈先生不但在学业上给我以启迪和教诲，而且在立世为人方面也使我终生受益。我在岭南大学读书时，学历史的学生很少，当时历史系和中文系的学生选修陈先生的课总共不过五六人，而且有一段时间选他的课程的只有我一人。当时先生居住的东南区一号是一幢两层楼房，我们也就在那里上课。陈先生绝不因选课学生的多少影响他的讲课质量。令我尤为感动的是，当时夏天他身着唐装在助手协助下在

楼下工作，每当学生到家里听课，他都要自己柱杖扶梯缓步上楼改换夏布长衫，然后才下来上课。后来他的助手对我说过陈先生每次课前必先重温一遍备用史料，然后才正式讲课。陈先生这种致力于教育事业、认真教学的态度，我至今仍以为榜样。

陈先生从事研究，如大家所知的，绝不以用秘本取胜，他所用的史料如唐史是新旧《唐书》、《通典》、《资治通鉴》、《唐会要》、《册府元龟》等常见史料，陈先生高明处就在于从这些众人所见的史料中提出人们未能察觉的问题。陈先生从不垄断史料，不以别人难以看到的史料来提高自己的学术地位，这一治学态度一直为我所钦佩，至今我仍引以为学习的楷模。

这次会议我在组织工作上尽了一份力量，大家认为这次会议开得有意义，也开得成功，我受到很大鼓励。陈先生的学术成就是我们民族乃至世界文化的优秀遗产，应该由各地区、各国家的学者来共同探讨，并从中继承和发扬。将来如在海峡两岸甚至更大范围内以陈先生的学术为中心进行研讨，我将尽己所能支持这项工作！

池田　温（日本东京大学）：

这次有机会来参加纪念陈寅恪教授国际学术讨论会，亲到中山大学图书馆瞻仰新揭幕之陈寅恪教授纪念室，得见陈先生之手迹、照片、藏书、遗物等，又与陈先生之亲属见面交谈，并恭听与会诸先生之报告，印象鲜明而深刻，仿佛陈先生伟容宛在，使人怀念不尽。

陈先生之著作如《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》、《元白诗笺证稿》于敝邦既见普及，关心隋唐历史、文学者，

目为闻径必读之书。《アジア历史事典》、《东洋史辞典》、《大百科事典》诸辞书皆有"陈寅恪"条目。若举民国以后之中国历史家，陈先生必在十指之中，其影响东瀛可谓深刻。

陈先生学问之特征，乃以传统国学为基本，以西洋近代语言、文献学为羽翼，深究中国中古史、诸民族关系史。先生自谓"生平为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之际，议论近乎曾湘乡、张南皮之间"(《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》中语)。此言使人想起敝邦亦有"和魂汉才"(日本精神和中国学艺之意)之传统，稍近于"中体西用"之概念。现在历史学界又有种种新潮流，模仿欧美现代史学之新方法，如社会史、生活史、计量史(人口、物价等)等颇见流行。但仍然使人感觉必须保持本国传统学术之精华，而为调和传统与新潮流，陈先生之学问对吾人之启发所在多有。

陈先生于青年时代留学欧美大约十余年，然而对于海外留学抱有反感，尝云："祸中国最大者有二事，一为袁世凯之北洋练兵，二为派送留美官费生。"(浦江清：《清华园日记》1928年1月14日条)留美学生中业绩最显著者为胡适，胡氏发挥其才干，在政治、外交、教育行政等诸方面无不留下足迹，其影响较陈先生尤为深远。陈先生固不涉行政事务，专于学问与教学；而胡氏遂至离开本土，陈先生置身广州，相去千里。当前中国处于推进现代化之局面中，海外华侨及港台同胞之诸般贡献颇大。不单经济、资本方面，学问艺术等方面亦有重要作用。这次会议也有从香港、美国来与会者，诚为中外历史家交流宝贵经验之盛会，通过这次会议，可以使人期待中国史学之更大发展。

会议之发言，多为称扬陈先生之功绩或追忆旧事，然而我们不会忘记50年代到60年代间对陈先生之种种批判。当时之批判多属政治性的，其中亦可能有与史学相关者。检讨过去批判之当否又是我们不能回避之课题。

后年即1990年，为陈先生诞辰一百周年，我们希望中山大学搜集陈先生之笔记、书翰等，编集刊行，以资发扬陈先生之业绩。

汪荣祖(美国弗吉尼亚州立大学)：

主席，各位前辈学者，各位女士，各位先生：

我越洋来粤，参加纪念陈寅恪先生国际学术讨论会，以表达对陈先生的敬意，至感荣幸。同时借此机会与陈先生早年弟子及家属聚首欢叙，更有兴奋之感。

纪念会在广州召开，自有特殊意义。广州，特别是中大校园，是陈先生晚年连续居住长达二十年之久之地，也是他受到无理批判之地，最后遭迫害致死之地。现在，距陈先生逝世又将二十年，在此召开纪念会，在某种意义上，可说是一追悼会或平反大会。是对陈先生的人品与学问，表示肯定与尊重。

在开幕式中，刘大年先生曾述及陈寅恪先生的历史地位。陈先生的历史地位确实是不可动摇的，他将在现代中国史学史上占有极主要的地位，这几天宣读的论文中已一再提到，中国历史学者，特别是治中国中古一段的学者，莫不受到陈先生的影响。在国外，陈先生的影响也至深且远。池田温教授的论文述及陈先生在日本的影响。在西方，最近出版的《剑桥中国史》(*Cambridge History of China*)隋唐篇，其中涉及陈先生的见解与论点之处甚多。在加拿大执教的浦立本(Pulley Blank)教授，在其所著《安禄山之乱》一书中，自称受到陈先生的启示。去年，我又见到一位美国学者所写论韩愈一书，在书中的扉页上，特别注明将此书献给陈寅恪先生。益可见西方学者对陈先生的仰慕与敬重。

很多人称陈先生为教授，为一爱国主义者等等，在我心目中，他是一通儒，通儒有别于专家学者。今日环顾中外，专家学者比比皆是，而通儒绝鲜。他也是一个伟大的人文主义者(a great humanist)。这包涵他所具有的人文品质与人文素养，他在人文学中已达通儒的境界，而其人品，尤表现出高贵的书生风骨，令人有"心向往之而不能至"的感慨。

这几天的讨论中，有人提到超越陈先生的问题，我在拙著《史家陈寅恪传》的结尾曾提出此一问题，没有正面解答，我感到陈先生可以超越，又不可能超越，可以超越，因陈先生之后必定还会有伟大的中国史家出现。但陈先生不可能超越，因陈先生的特殊成就不可能超越，就像没有人可能再写一部超越司马光的《资治通鉴》。

纪念陈先生的最大意义，还在如何正确地理解陈先生的思想与学问，所以，我认为此一讨论会，就研究陈先生而言，是一开始，而不是结束。我诚恳地希望在陈先生早年和中年的弟子们，在老一辈的文史学者们的领导下，研究陈学，并进而振兴中华古典文史之学。

谢谢大家。

黄约瑟(香港大学)：

首先感谢大会，让我这个年轻小伙子能够有机会忝陪末席说几句话。

每个时代，有每个时代的人物，有每个时代的潮流，有每个时代的语言。近年香港流行一句新的歇后语：上半句是"封你做偶像"，下半句是"我服了你"。服字在广州方言中有两重意思，

一是主动的敬服、佩服，另一是被动的折服、降服。开完这个研讨会，我更想用自己的母方言说句一直久藏于心的话，那就是：陈寅恪先生，我服了你。

作为一个隋唐史的学徒，我没有办法不对陈先生又敬又畏。研读陈先生著作时所抱的心情，虽然有如到西方取经求法的唐僧，但拿起笔来希望发挥点私见的时候，却往往发现自己变了孙悟空，不容易跳出陈先生论学的五指山。所以，自己一方面因为有陈先生般的先驱中国学者传下丰富的遗产而感到方便和自豪，另一方面，却不时私下庆幸，我们只有一位而不是五位或十位陈先生。总之，要继承和发扬陈先生的学问，是一件令人欣喜的烦恼。这或许正是这项工作目前仍未完成的部分原因。

取材自传说以至神话中的偶像，纵非不食人间烟火，亦多是高不可攀的完人，陈先生可不是传说，也不应该是神化的人物。在会中我们从他30年代到60年代的学生口中笔下，听到看到这位一代宗师有血有肉、有喜有哀的风范。我们也知道，海外的学人无不多少受到陈先生的影响。他的精神，仍然存在于不少人的心中，体现在一些人的身上。能够有人把自己的教导身体力行，传之于世，无疑是一个中国学者的最高光荣。陈先生被称为本世纪的学术巨人，实在当之无愧。

在这次会上大家不约而同地谈到陈寅恪先生的文化观。我个人觉得，他虽然放眼世界、学贯中西，可是他在学术上的主要功业，在于把外国的学问引进来解释中国的历史文化。他尽管不无优良条件利用中国的观念去介绍和研究外面的世界，可是他却似乎未作过类似的尝试。这部分是由于时代背景使然，但也可以说因为受相当传统的中国本位文化观念的影响：陈先生从少年时代便开始长期负笈海外，却仍然热切关怀祖国文化，这除了反映了他的爱国心外，我们从中也可窥见他幼年时代受传统教育影响之深厚。

通过这一次会议，我们无疑可以更深刻地理解到陈先生学问的意义，不过我个人仍然有一些未完全明白的课题，比方说陈氏学问与历史唯物主义的关系，以及陈氏的"海外关系"等。陈先生虽到过香港，却未有久留，这也许是海外学界的遗憾，但肯定不是中国的损失。这次纪念研讨会可以说是最好的证言。不同的政治信仰虽然一度令人们对陈先生的评价出现分歧，但事实再度说明，学术的生命和价值实在比政治潮流的影响更长更大。而陈先生在学问上能够独树一帜、开创天地的时候，也实在是旧的或新的意识形态未有成为他的沉重包袱的时候。

我不知道，目前的中国社会体制是否可以产生或容纳陈先生一样的学者；我也不清楚，现今应该已跨出新启蒙时代的中国学术界，是否仍然需要陈先生类型的巨人。我只相信大家会同意，这次纪念讨论会，不单是一个目的，同时也是一种手段；不是终点，而只是一个中途站。我更相信，如果能把陈先生的经验，化为一种新的力量，将中国、亚洲以至世界的历史研究，往前推动，带到一个新的纪元，则一生少写歌功颂德文章的陈先生，必然会乐于见之闻之。

能够有这样一个回顾过去与展望将来的机会，是陈先生给我带来的福气，也是今天会议执行委员会以及各方大力支持的人士，特别是中山大学工作人员努力的结果。谨代表香港各院校向各位表示万分的谢意，也希望大家能有机会到香港，参加同类型的学术活动。

陈寅恪先生杂忆

中央民族学院　　王钟翰

当代国际著名史学家陈寅恪先生于1969年不幸逝世，二十年光阴，忽焉将过；先生生于1890年，迄今亦快一百周年了。追忆神采音容，历历在目；每念言传身教，孺慕益深。兹值陈寅老国际学术讨论会之际，谨就省忆所及，略录三五事，敢申景仰之忱云尔。

当抗战八年之后期，我由平津南下，返湘省母，间关奔赴成都，以旅费告罄，不得已留成都燕大（时北平燕京大学被日军占领封闭），任历史系讲师。同年孟冬，先生偕全家老小自桂林广西大学来教成都燕大。景慕多年的前辈史学大师，今得亲聆教诲，真是三生有幸，喜可知也。先生初开魏晋南北朝史，继开唐史，一时慕名前来听讲者，不乏百数十人，讲堂座无虚席，侍立门窗两旁，几无容足之地。记得先生开讲曹魏之所以兴起与南北朝之所以分裂，以及唐初李渊起兵太原，隋何以亡，唐何以兴，源源本本，剖析入微，征引简要，论证确凿。每一讲有一讲的创获和新意，多发前人未发之覆。先生讲课，稍带长沙口音，声调低微，每令人不易听懂；而所讲内容，既专且深，我亦不甚了了，自然更难为一般大学生所接受。两课能坚持听讲到底者，不过二十人，其中大多数今已成为在文史研究方面学有专长的专家了。

前已谈到，我之所以留成都燕大，固由旅费问题，亦因母校工作需人，我除教中国通史两班外，尚兼任训导处学生生活指导一职。一年之中，学生生活的起居饮食之事固然必须过问，生病打架也要设法补助劝解；日夜操劳不计，而同事上下间又互相推诿责难，工作殊感棘手，深以为苦。于是我断然决定离职转就别校。离校前一日，躬诣先生辞行，先生一听为之惊愕，询知其故，斩钉截铁地说："尔不可去！我马上替你作书与梅校长(贻宝)，一定留你，专心在系里教书，不必再兼行政之事。"临行，先生不放心地再三叮咛："尔不可离去！"云云。此实出我意料，万万没有想到能获先生之括目有如此者，或以我乃洪煨莲、邓之诚两先生之弟子，先生与洪、邓皆系好友之故，但肤浅末学似我，谬蒙赏识之恩，淘没齿难忘者矣！

1944年冬，而先生突患左眼视网膜剥离症，移住存仁医院医疗。先生平日食量极少，主食但吃面包一二片，副食亦仅啖瘦肉一二片而已。既病，食量大减，靠打针和服维生素B来补充营养。须知当时打一针所费甚昂，维生素B价亦不赀，且不易得。陈师母(唐筼女士)为买一药，四处奔波，实在是煞费苦心，尽为支撑。虽偶有戚友解囊相助，亦只应付一时，而长年累月，膳食药物，在在需费，生活水平日益下降，艰苦备尝。先生不以生计萦怀，淡然处之，一日见告："我之目疾非药石所可医治者矣！因龆龄嗜书，无书不观，夜以继日。旧日既无电灯，又无洋烛，只用小油灯，藏之于被褥之中，而且四周放下蚊帐以免灯光外露，防家人知晓也。加以清季多有光纸石印缩印本之书，字既细小，且模糊不清，对目力最有损伤。而有时阅读，爱不释手，竟至通宵达旦。久而久之，形成了高度近视，视网膜剥离，成为不可幸免之事了！"先生语毕，不胜感慨系之！

先生住院期间，医疗不甚见效。我每日必亲往省视一次，同学轮流值班，照护极为周到。既辍讲，仍有研究生二人：中文系

刘开荣与历史系刘适(今改名石泉)，经常就病榻前请益。此外，国内外学者途经成都时，亦必躬谒面教，质疑问难者颇不乏人。对来访者提出之问题，不论用英、德、法语还是汉语，先生多是闭目沉思，然后作答，纵使片言只语，亦深中肯綮，令人信服不置，高兴而来，满意而去。

先生初与李方桂先生同寓成都城南陕西街燕大校本部(原华美女子中学)家属宿舍，吴雨僧(宓)先生与我同住陕西街何公巷文庙男生宿舍内。人所共知，吴先生素有洁癖，独居斗室中，明窗净几，书册琳琅，朴实简洁，几无一尘之染。一次，吴先生与陕西同乡宴请于右任(时任国民党政府监察院院长，亦陕西人)于成都城北颐指期饭庄。我亦被邀幸陪末座。于年逾古稀，豪於饮。我少年气盛，与之对饮，饮过量。席终，于扬长而去，我随吴先生步归。吴先生招我暂憩其榻，我和衣而卧，旋即呕吐一地。吴先生不但未露愠色 反而赏我蜜柑以醒酒。李方桂先生本与先生在陕西街校本部二楼同一室办公。先生既病，遂命我往坐其座位，以便于观书。我与李先生同室两三月，很少说话。一日，李先生对我说："你一人无家室，办公室里余下的木炭(当时规定，冬季学校发给每人木炭若干斤)，不如让我拿回家去燉红烧肉给你吃，如何？"我当然欣然应允。一个晚上，李家果设小饮以款我。李夫人(徐萤女士)亲操烹调，香色味俱佳。肴馔精美，足称上品。席间酒酣耳热，李先生吹笛，李夫人清歌缓唱，余音绕梁。我微醺，归途中骑车仆地。李先生闻知后，逢人便道及此事，传为笑柄。吴、李二先生之所以如此厚遇我，迄今思之，皆出先生一言之介耳。

先生于1945年秋移居华西坝华西大学教授住宅区新居，亦令我移往同住，以便朝夕照顾其家。当时同来就住者尚有先生之戚王婶母子二人。合家共计八九人，十分热闹。晨夕省视起居饮食之间，无话不谈，亲如家人骨肉。1946年春先生由昆明赴英伦就

医目疾，我随陈师母一家抵重庆后，寻即返湘省母，(1944年间日军打通广西海道，我老家亦遭蹂躏。)一月后由沪放洋赴美留学。两年后，1948年秋，我从美返平回燕京大学，先生已重返清华大学执教。同年冬12月，先生南下，任教于岭南大学(今中山大学)，我于1952年全国院系调整，被调入中央民族学院研究部，后转入历史系。记得50年代之初，我曾邮呈《清世宗夺嫡考实》和《胤祯西征考实》两文，先生亦赐我《元白诗笺证稿》一书，直至1969年先生与师母一月内不幸先后逝世，迄未再获一面之缘，余痛曷胜！兹就先生平日所谈治学为人之道，略记一二于下：

第一，谈治学与政治之关系。1945年秋，一日，先生仰卧病榻上，当我提问治学与政治有无关系时，先生沉思片刻，云："古今中外，哪里有作学问能完全脱离政治之事？但两者之间，自然有区别，不能混为一谈。如果作学问是为了去迎合政治，那不是真正在作学问。因为作学问与政治不同，毕竟有它自己的独立性的。"据我所知，当时蒋介石喜以唐太宗李世民自比，耳闻先生为当代海内外隋唐史名家，曾托人以重金请先生写一部唐太宗传。先生当时患病，生活十分艰辛，但对奉命写书之事，仍毅然拒之。此事十分清楚地说明，先生是言教身教相一致的最好典范。

第二，谈治史以中古史为先。先生曾经不只一次说过："上古去今太远，无文字记载，有之亦仅三言两语，语焉不详，无从印证。加之地下考古发掘不多，遽难据以定案。画人画鬼，见仁见智，曰朱曰墨，言人人殊，证据不足，孰能定之？中古以降则反是，文献足征，地面地下实物见证时有发见，足资考订，易于著笔，不难有所发明前进。至于近现代史，文献档册，汗牛充栋，虽皓首穷经，迄无终了之一日，加以地下地面历史遗物，日有新发现，史料过于繁多，几无所措手足。"是知先生治史以治中古史为易于见功力之微旨，非以上古与近现代史为不可专攻也。从先

生毕生所从事之研究范围看，上起魏晋，中经隋唐、蒙元，下迄明末清初，多有纂述，昭若日月，为海内外学人所共悉。其实先生于先秦两汉之书，经史百家，皆能默记于心；至于清末民初之旧闻掌故，尤了若指掌，如数家珍。

第三，谈治史应多习各种语言文字。先生博通国内外各种语言文字近二十种。先生既多谙各种语文，故治史时运用自如，左右逢源，每能见人所未见，发前人所未发之覆。此固由先生天资卓越，超过前人，亦由先生平日留心前言往行，博闻强识，过目不忘，非平常人所可企及。有一次，我问及："先生能广识如此众多之语文，究以哪种语文为最有用？"先生不假思索地答道："最有用的还是要推汉语文。"揣先生之意，作为一个中国人治中国史，平日阅读写作，何能须臾一离汉语文？无疑，汉语文为第一主要工具，其他各种语文越多越好，然属于次要的辅助工具，亦非只限于学汉语文一种，而可以不习他种语文也。记得1946年秋我赴哈佛大学研究院进修之前，途经南京，走谒先生于俞大维公馆，询及赴美进修以何者为先，先生应声答道："哈佛大学东亚语文系不坏，你去能多学一两种语文也不错。"我留美二年，虽学过拉丁文、日文、蒙文，自修德、法文，但均未学好。四十多年来，早已遗忘。有负先生厚望，深自愧悔。

第四，谈讲课与写作之关系。先生认为讲课必须有新意，使同学每听一堂课就有听一堂课的益处，才不算白讲。如所讲之课已经写成文章发表，或著书出版了，人人都可以买到看到，那就没有再开这门课的必要了。如果再开此课，必然照本宣读，这岂不是浪费大家的时间了吗？例如先生发表过不少篇有关魏晋南北朝的文章：《桃花源记旁证》、《东晋南朝之吴语》、《陶渊明之思想与清谈之关系》等等，就不再开魏晋南北朝史一课了；又如出版了《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两书之后，就不再开隋唐史一课了；又如油印出《元白诗笺证稿》一书后，也

就不再开元白诗一课了，他都类是。此则先生能如此，他人何克臻此？

记得先生初抵成都时，曾提及《元史》一书之事。先生这样说过："二三十年代中，我刚从国外回国，专心致志于元史，用力最勤。我的《元史》一书，并不是一部很好版本的书。我读过好几遍，每有一点心得，就批于书眉，蝇头细楷，密密麻麻，丹铅殆遍。可惜卢沟桥事变起，我携之南迁。谁知批过好几遍的这部书，托运至重庆附近时，竟毁于兵荒马乱、炮火空炸之中。我今老矣，无暇重温旧业，只好期诸后贤了！"先生言此，犹有余痛。

第五，谈治学以为人为先。先生平日教人，言必信，行必果。奖掖后学，不遗余力。不但对古人不轻加訾议，即对当代人物亦不轻加品评。先生为人谦逊，虚怀若谷，而于学术问题上，是非分明，不以人废言，亦不以言废人。尊重历史事实，追求客观真理。著文立论，无一字无来历。每能因小见大，多发前人未发之覆。博大精深，自辟蹊径。不特能阐事理之当然，且能解其所以然。然则先生之经师人师，两者兼而有之，洵海内外史学界之一代宗师也！

陈师母姓唐名筼，字晓莹，广西灌阳唐氏名门之女，能文能诗，善书似先生，可以乱真，有女公子三：长名流求，当先生病目时，年十四，愤然立志说："我长大了，一定要学医！"现任成都市立第二医院内科主任医师，爱人董有淞，有女三；次名小彭，与爱人林启汉偕子旅居香港；三名美延，爱人许台庄已病逝，女名许郁葱，子名许苍山，今年十七，成绩优异，已被录取入中国科技大学。

追忆先师寅恪先生

武汉大学　石泉　李涵

我们开始受业于陈寅恪老师门下，转眼已是四十四年前的事了。当时我们都是成都燕京大学历史系的学生，石泉原名刘适，李涵原名缪希相。陈师是1943年底从桂林经重庆到达成都，任教于燕大的。记得我们第一次见到陈师，是在1944年初寒假期间历史系师生欢迎陈师和徐中舒老师的聚会中。那时全体师生共只二三十人，由王钟翰先生主持会，徐中舒老师先讲了话，说自己是陈先生的学生。陈师当即插话说："他（指徐师）是当时清华国学研究院最好的学生。"这次欢迎会时间不长，但气氛亲切，陈师谈笑风生、平易近人的风度，留给我们的第一个印象，至今记忆犹新。

陈师一家五口住在由学校租赁的一所旧式民房的二楼，同住还有其他燕大教授，例如新闻系的张琴南教授（此据琴南先生哲嗣张磊同志面告李涵，1979年春，他们到成都参加全国史学规划会议时，曾一同重访该处陈师故居）。当时正值抗战时期，住房条件相当差，生活也相当清苦。陈师到校后不久，立即于春季开了"魏晋南北朝史"和"元、白诗"两门课，讲课的地点就在城内陕西街燕大校本部。到1944年秋季，又继续开"唐史"和"晋至唐史专题研究"两门课。这时陈师已搬到城外华西坝华西大学的广益宿舍，住房条件有了改善，课堂也随之移往华西大学文学院。

由于陈师讲课内容精辟，极富启发性，听讲的不仅是学生，华西坝其他大学也有不少教师来听课，当时学术界不少人私下里尊称陈师为“教授之教授”。

石泉在这年秋季开始进入燕大研究院，成为陈师指导下的研究生。

但不幸这年冬季，陈师的目疾日益严重。他在课堂上对大家说：“我最近跌了一跤后，唯一的左眼也不行了(按：陈师的右眼是1937年抗日战争爆发后失明的)，说不定会瞎。”记得约在年底，陈师终于住进陕西街燕大对门的存仁医院。经检查，确诊为视网膜脱落而失明。动手术之后，眼被遮蔽，头不能动，心情很苦闷。师母身体也不好，陪夜两三天后就发了心脏病。师妹们年纪还小，都还在上中小学，无法多招呼。石泉当时是陈师唯一的研究生，就出面邀集并组织燕大的男同学们轮流到医院值夜班，女同学则值白班。李涵在值班时，陈师常要她念报或读小说，借以消遣。他尤爱听张恨水的小说，但每听到小说中主人公的不幸遭遇时，就为之黯然不乐，很动感情。由于心绪不佳，陈师夜晚经常失眠。石泉值夜班时，常常陪侍闲谈，聆听陈师娓娓话家世、家风、父祖为人、教学、治学、处世、待人以至国外风土人情、趣闻軼事等等，兴之所至，无所不及。有缘闻此，受益良多！

石泉可能是唯一在陈师指导下作中国近代史学位论文的研究生。这也有一些偶然性，是在某日夜间陪侍陈师聊天时谈定的。当时陈师问他想作什么毕业论文题目，对哪方面感兴趣，石泉回答说，对中国近代史感兴趣。近人王信忠写了《中日甲午战争的外交背景》一书，自己则想探索甲午战争中国惨败的内政背景，从研究晚清的满汉关系入手，进而说明为什么中国当时不能象日本明治维新那样形成强有力的核心领导集团，以推动改革、维新，反而在太平天国失败以后导致湘淮军等地方实力派的逐渐得势，

由统一趋于分散，终于演成后来的军阀割据。其中满汉之间（特别是满族当权派与汉人之间）的民族隔阂与矛盾究竟起了什么作用？而这对于甲午惨败又有什么影响？石泉当时有此想法与愿望，却未敢信其必能实现，因为大家都知道陈师的主要研究领域是魏晋南北朝至隋唐五代史。不料陈师听后却表示同意，认为此题可作，但材料隐晦，必须下功夫搜寻，并善于分析、鉴别才行。陈师最后说："我可以指导你，其实我对晚清历史还是熟习的；不过我自己不能做这方面的研究。认真做，就要动感情。那样，看问题就不客观了，所以我不能做。"这使石泉大为意外，也喜出望外。后来就与陈师商定以《中日甲午战前后的中国政局》为题，开始搜集材料。1948年写成了一篇十五万字的论文，惜原稿已在文革中全部丧失，思之怅恨！

在写作论文过程中，从搜集史料到整理、鉴别与解释史料，形成观点，最后写出初稿，都经过陈师的指点、问难与审查，每完成一小章或一大节，都要念给陈师听。老师记忆特别好，往往事隔多日后，听下一章的内容时仍然记得以前章节的内容，前后左右，纵横贯通地进行联系、分析，提出很有启发的意见。

1980年上海古籍出版社出版的《寒柳堂集》中附有蒋天枢先生所编《寒柳堂记梦未定稿》残稿中第二章《清季士大夫清流、浊流之分野及其兴替》（残篇）及第六章《戊戌政变与先祖先君之关系》，其大致内容当年石泉都曾听陈师谈到过。记得石泉最初于1946年找到黄濬（秋岳）所著《花随人圣庵摭忆》一书之后，感到其中保存了不少珍贵的史料，因而多有称引。后为燕大一位老先生看到，大不以为然，说此人是抗战初期已被枪决的汉奸，他的作品岂能引用。石泉把这话报告陈师后，陈师明确答复：只要有史料价值，足以助我们弄清问题，什么材料都可用，只看我们会不会用，引用前人论著，不必以人废言。后来在1962年，陈师在广州中山大学任教时，曾托人带口信，向石泉借用此书。石泉随即寄

去了，今观蒋先生所写前言云此稿为1965—1966年春间所作，则正是得到石泉寄书之后，而原稿已全佚失的第三章"孝钦后最恶清流"与第五章"自光绪十年三月至二十年十一月间清室中央政治之腐败"，都正是石泉当年与陈师多次探讨的内容，也是论文中屡屡涉及的问题，陈师既已写成文字，自必更为系统、精炼，惜乎今不可得见矣！

陈师当年指导石泉写论文时，对甲午前后的中国政局谈过不少精辟独到的概括性见解，今就一时记忆所及，姑举数例如下：

其一，湘军分三大支，最早的一支以江忠源为首，江早年阵亡后，由刘长佑继统，刘坤一又继之。直到庚子以后，此支延续最长。第二支以曾国藩为首，曾国荃继之。原声势最大，后渐削弱。第三支以左宗棠为首，刘锦棠继之。三支互不相下。李鸿章的淮军，原由湘军曾国藩扶植起来，后则独树一帜，反而凌驾于湘军之上。当时清廷以慈禧太后恭亲王为首的满族统治势力一方面已被太平军、捻军严重削弱，另一方面仍能操纵新起的湘淮诸军，利用实力派之间的矛盾使之相互抗衡，以保持其皇权。其方略通常是：扶植次要的汉人实力派，压抑、牵制最大的实力派，曾国藩在世时，清廷一方面优礼之，另一方面则重用敢于与曾对立抗衡的左宗棠、沈葆桢等，更大力提拔李鸿章。曾国藩死后，李鸿章及其淮军成为最大的汉人地方实力派。清廷除继续重用左宗棠、沈葆桢之外，又扶植新起的张之洞与朝内的"清流"士大夫，不仅从实力上，也从舆论上（所谓"清议"）来牵制、监督李鸿章以至其他汉人地方实力派。而这些次要的实力派人物和"清流"士大夫也洞悉此点，为了有利于发展自身，提高政治地位，也经常有意识地顺着满族当权者的意图向朝廷最不放心的那些汉人实力派进攻，从而得到更快的升迁与奖赏。近代中国之所以总是不能形成强有力的核心领导集团以大力进行改革，亦颇由此。

陈先生谈到"清流"士大夫的起伏盛衰时，认为这又与满族统

治势力内部矛盾发展相关联，清流士大夫在协助清廷从政治上舆论上牵制汉人地方实力派（湘、淮军首脑等）方面得到朝廷的支持，但他们的打击面往往又超出了这个范围而扩大到揭发攻击慈禧太后所宠信的一批贪污腐化的满洲贵族官僚以至太监之流，这就触犯了太后的意旨与权威。更有甚者，清流士大夫的一批骨干份子与主持军机处的恭亲王奕䜣关系较密，而恭亲王又是太后不能放心的潜在政敌（只有在防范、牵制汉人地方实力派时，他们才能一致）。于是当慈禧太后与醇亲王奕譞联合发动甲申之变，罢免恭亲王和全体军机大臣之后，清流士大夫的重要代表人物如张佩纶、陈宝琛等皆获严遣而退出政坛，只有张之洞由于已任封疆而又有所表现，也善于趋避，始得幸免。

这里顺便提一下：陈师由于熟悉晚清掌故，对于现今保存的当时士大夫之间私函中透露机密情报所用的隐语，往往一语猜透，使迷茫难解的材料顿时明朗，成为关键性史料。如张佩纶的《涧于集》中，载有他甲申变局前写给张之洞的密函，中有“僧道相争”和“僧礼佛甚勤”等隐语。陈师听石泉读后立即指出：“僧”当指醇王，字朴庵；“道”指恭王，号乐道堂主；“佛”则指太后，当时宫中久已称太后为“佛爷”。隐语解通后，甲申政局变动前恭、醇两王之矛盾及太后与醇王之密谋，就又增一证据。又如：今存影印书法帖《翁松禅（同龢）报张啬庵（謇）手书》，实为一史料价值颇高的甲午战争时的私人密函。其中一函云：“封豕诚可以易长庚，但恐此星照别处。”陈师听后随即指出：封豕指刘姓，长庚则是李，结合翁同龢日记等有关事，可知张謇必曾建议以湘军著名首领刘锦棠取代李鸿章为直隶总督，但又恐生他变，而未实现。类此之例，当时屡见。陈师总是片言解惑。

此外，陈师偶亦随口谈到一些未见于记载但有价值的第一手零星史料，现就记忆所及，举三例如下：（1）陈师谈到早年家住湖南与谭嗣同家有交往。谭嗣同幼年丧母，受继母虐待，常常跑

到陈家去哭。谭热情奔放、易于激动的性格，恐与早年家庭环境有关。（2）文廷式（芸阁）是珍妃入宫前的老师，甲午前后政局中的活跃人物，帝党的骨干。珍妃受太后打击而失势之后，文亦被革职回籍，他是江西才子、榜眼，与陈家同乡，早就认识。戊戌政变前不久，清廷又密旨拿问，文先得到消息，就从家乡逃出，投奔湖南长沙抚台衙门。陈师的祖父、当时湖南巡抚陈宝箴收留了他，在陈家住了三天，随后由陈家资助他三百两银子，由湖南逃往日本避难，直到庚子以后才回国。陈师说，此事如果当时北京的朝廷得知，就不得了。但陈师的祖父、父亲还是担当风险，掩护了他。（3）陈师谈过翁同龢的一个笑话。说是李木斋亲自听到的事：翁久任户部尚书（按：在光绪十一——二十四年间）。甲午败后，有一次，王大臣商议要编练新式军队，有人提到，一棚（今称“排”）三四十个士兵，每人要发一支步枪，翁听后，立刻反驳说：“哪里要那么多枪！一棚有一支枪也就够了。”因为他是管钱的，深怕枪多了，又要多花钱。这说明当时政府的高级官员（财政部长）对于军队改革的新政无知到什么程度！

时隔久远，论文原稿已无，其他事例尚多，但一时难于忆起，尤难记得准确。这里就不赘述了。

1945年，陈师于动手术无效后，出院回家，此后不久，石泉开始兼任陈师的助手，每天上午到陈师家中，首先是念报，陈师听得很认真，往往还插几句精辟的评论。读报之后，经常要问：外面有何消息？特别注意当时的学生民主运动。读报之外，石泉还经常为陈师做一些查阅材料、校对文稿、代拟代写信件等工作。所有这些，做完后都要全文读一遍给陈师听，陈师记忆特别好，听一遍后，事隔多日还能记得，往往联系前后诸事，提出见解和要求。照办之后，再读给陈师听，直到满意为止。

1945年9月，抗日战争胜利。西南联大邵循正先生等四位教授应邀去英国牛津大学讲学，邵先为陈师做好安排，陪同陈师一

道自昆明去英国医眼。由成都至昆明是石泉伴送，乘军用飞机五小时到达昆明，住在西南联大教师宿舍内。陈师的许多故旧学生纷纷前来探望畅谈，据石泉记忆所及，老友有张奚若、叶企孙、汤用彤、向达、冯友兰、陈岱孙、曾昭纶、俞大綑、姚崇吾、毛子水、雷海宗等，学生有吴晗、钟道铭、汪篯、丁则良等。每日川流不息，不断有人来访。陈师的心情也愉快开朗许多，谈笑风生，精神焕发，只是眼不能见，需人照顾生活而已。9月下旬，石泉在飞机场送别陈师之后，就设法找便车，于10月间回到成都。

陈师在英治疗结果并不理想，遂于1946年春动身回国。先到南京，暑假期间，重新回到北平清华大学任教，同时兼任燕京大学研究院导师，继续指导石泉的学位论文，这时，石泉已不再兼任陈师的助手，而由清华历史系研究生陈庆华同志兼任。但为了写作论文，石泉仍不时前往请教。除了谈中国近代史的有关问题之外，陈师仍经常探询当时报纸不大登载的民主学运消息。陈师这种高度关心时事的心情，使我们深深感到：老师虽不参预当时的政治活动，但对于祖国与人民有着深厚炽热的感情，这是其父祖三代一以贯之的家风。对于国家民族的兴衰，对于中国如何在战后新时代自立于世界列强之林，陈师是一直挂心的，往往因忧国忧民而动感情以至夜不成寐。

这里我们愿把自己记忆中留下深刻清晰印象的某些片段，摘记几件，藉资纪念。

（1）陈师曾谈到20年代留学德国时遇到的一件趣事："有一天晚上在一家华侨开的饭馆里，我无意中和周恩来还有曹谷冰（按：曹后来曾任大公报经理，解放后全国政协委员）等三人相遇，同在一桌吃饭，由于政见不同，彼此争论起来。周恩来很雄辩，曹等三人都说不过他，恼羞成怒，动手就打，竟同时连我一起打。我们一同退入老板娘的住房，从里面锁上门，直到曹等走

后才出来。”陈师笑着说：“没想到他们竟把我也当作了共产党。其实我那天什么也没有讲，只是听他们辨论。”

（2）陈师有一次谈到共产主义和共产党时说：“其实我并不怕共产主义，也不怕共产党，我只是怕俄国人。辛亥革命那年，我正在瑞士。从外国报上看到这个消息后，我立刻就去图书馆借阅《资本论》。因为要谈革命，最要注意的还是马克思和共产主义，这在欧洲是很明显的。我去过世界许多国，欧美、日本都去过，唯独未去过俄国，只在欧美见过流亡的俄国人，还从书上看到不少描述俄国沙皇警探的，他们很厉害，很残暴，我觉得很可怕。”

（3）陈师谈及当时的学生运动时说：“我班上的好学生大都是共产党。我怎么知道的呢？抗战前那一两年，上我的课的学生中有些人学得很好。后来有一天我去上课，他们忽然都不见了，我一打听，才知道是因为国民党要抓他们，都躲起来了。我由此感到共产党将要成功，因为好学生都到那边去了。”

（4）陈师在成都华西坝居住时，牛津大学曾有一位高级讲师(Reader)来访，重申牛津过去的邀请，陈师谢绝了。他走后，陈师对石泉说：“狐死正首丘，我老了，愿意死在中国。”这句话后来陈师在不同场合对石泉说过好几次。

（5）二次大战后期，盟军方面曾酝酿要定日本天皇为战犯。我读了报上的这条消息，陈师听后立刻说：“这事绝对做不得。日本军人效忠天皇，视之如神。如果我们处置天皇，日本军人将拚死抵抗，盟军则要付出大得多的代价才能最后胜利。如果保留天皇，由他下令议和，日本军人虽然反对，也不敢违抗，就会跑到皇宫门前切腹自杀。这样，盟军付出的牺牲就小得多，而且日本投降也会较易。因此，希望盟军不要做那样的蠢事。”后来，事态的发展果不出陈师所料。

（6）1947年初，约在春节前，国民党军警特务以防共为名，

在北平全市搞了一次深夜挨家突击搜查，逮捕了一些人，引起市民不安与各界公愤。随即就出现了北平十三位大学教授的联名宣言，谴责这种行为，陈师也是列名的十三教授之一。这是抗战结束后在北平发出的第一个民间政治性宣言，社会上反响很好，但却招来国民党御用团体的一阵攻击。记得就在这时我们去看陈师，谈到这个宣言，陈师态度非常鲜明，说："我最恨这种事！夜入民宅，非奸即盗！"

从以上这几条事例，可看出陈师一贯注意观察世界潮流，关心祖国的前途，有强烈的正义感，看问题客观、敏锐，具有高瞻远瞩的历史眼光，而从这里反映出的陈师的政治态度究竟如何，也就不言而喻了。

1948年暑假，石泉刚刚完成了研究生学位论文，准备毕业离校之时，国民党政府发动了"八·一九"大逮捕。反动军警包围了燕园，准备进校搜捕进步学生，石泉的名字也在黑名单上。当时他正在校内，在燕京许多师友的掩护下，未遭逮捕，李涵却在校门口被警察带往海淀分局第六派出所扣押起来。陈师闻讯后立即表示他愿出面保释。虽然李涵不久即由燕京校方保释出来，但是陈师的风义和恩情却令我们毕生难忘。

师母唐筼女士对陈师的照顾无微不至，对我们这些学生也很关心，慈蔼可亲，使我们都乐于接近她。记得在陈师赴英后的1946年2月1日，正值旧历除夕，师母邀我们到她家里去一起欢度除夕，大家那天无拘无束，过得非常愉快。席间师母拿出若干张交通银行的拾元钞票，发给每人一张，然后大家都在钞票上签名留念（当时通货膨胀，法币很不值钱，而旧钞票的纸质颇佳，正好作此用），我们的一张，一直珍藏至今。师妹流求一双眼睛炯炯有神，最象陈师，她年纪虽不大，但很有主见，办事果断。小师妹美延是抗战那年出生的，生后几个月就过上了流亡逃难的生活，因此，体弱多病，最受陈师夫妇怜爱。她平时不多说话，大

人说话时在旁边静静听着，却什么都记得清清楚楚，据师母说陈师小时也是这样。

陈师治学态度十分谨严，既有开拓性的学术眼光与气魄，又有深邃敏锐的洞察力，他善于从极普通的史料中发现别人所未发现的问题。如从《太平广记·东城老父传》中记载的“近者老人扶杖出门，阅街衢中，东西南北视之，见白衫者不满百，岂天下之人皆执兵乎”一段材料中，考证出唐中叶以后兵士衣皂色问题。再如从《魏书·司马芝传》中的“曹洪乳母当与临汾公主侍者共事无涧神，系狱”一事，考证出无涧神为佛教之地狱神，由此推知佛教已流行于曹魏宫阙间，则在民间流行程度亦可推见。又从韩愈的《送董召南游河北序》考证出当时河朔地区的胡化问题。陈师的考证极精，但又绝非烦琐考证，所考问题，都是小中见大，牵涉到重大社会、文化、政治、经济方面的问题。陈师常说，他最欣赏法国学者写文章的风格，证据够用了，就不多举了，不多啰嗦。英国人的文章也不错。他最厌烦繁复冗长、堆砌材料的文章。陈师掌握的史料虽极丰富，但为文绝不广征博引以自炫，而只引用最必要的材料，因此行文十分简洁。陈师的治学态度，眼光与方法，从多方面启迪、教育了我们，使我们受益终身，不敢或忘。值此陈师百年诞辰临近、逝世将及二十年之际，谨将我们所知陈师的事迹与亲聆之教诲缕述如上，藉表我们对先师深切的怀念与感激之情。

回忆陈寅恪先生二三事

中山大学　周连宽

中山大学大钟楼对面有一幢两层楼的房子，连接该房前面有一条几米长的水泥路，每天早晨或晚间，有一位老人扶杖在那条路上散步，他就是中外著名的学者陈寅恪先生。先生是清季湖南巡抚陈宝箴之孙，民初江西参议员陈三立之子，早年曾留学英法德日等国，通晓数国文字，尤精于印度梵文，故其对佛教经典及印度历史深有研究，著述颇多。晚年致力于钱谦益与柳如是关系的研究，写成《柳如是别传》一书。谦益，字受之，号牧斋，清常熟人。明万历进士，官至礼部侍郎。明亡降清，官礼部右侍郎，所著有《初学》、《有学》二集，并选辑明人诗为《列朝诗集》。先生论述钱柳的关系，主要目的在于说明钱氏虽降清任官，但仍怀旧主，暗中与隐居太湖的明遗民来往，尚有恢复之志。筑室虞山之下，娶柳如是为侍妾以自娱。颜其藏书之处曰绛云楼，中多善本，因女仆不慎于火，尽付一炬。先生治学，最讲科学方法，凡要建立自己的论点，必先从时间、地域、人物和有关社会历史的各个方面，尽量搜集有关资料，以为依据。我曾协助他做资料收集工作，前后达十年之久，他每天把所想到的问题若干条记录下来，交给我去图书馆查找有关的资料。他两目虽盲，但记忆力很强。他往往向我指示某书有某种内容，可供参考，及一查阅，十中八九。我因为受过图书馆学的基本训练，对图书馆的参考工具

书比较熟悉，阅读古书，范围较广，故尚能应付。有一次，他严肃地对我说："我正式承认你是我的学生。"我当时听了并无"受宠若惊"之感，因为我认为依靠有名人物而自显，并不光彩，要成名只有靠自己的努力，才有意义。广州解放之际，台湾国民党方面通过侨居香港的某知名人士邀请他坐飞机经香港转往台湾，他婉辞拒绝，这说明先生有爱国主义的思想。生前陶铸等先生曾先后过访，都觉得他的住屋太小，要他迁往较宽大舒适的住宅，他也婉辞拒绝，这说明他自奉甚薄，不想特殊化。他要家人把当日报纸所载重大新闻，读给他听，但他绝不评论时事及当局人物，这是他谨言慎行的一种表现。在经济紧张的年代，米珠薪桂，国家对他配给较多的食油和肉类，以示照顾，其时我正因缺少营养而眼珠变黄，肝病缠身，他慷慨地分给我一瓶生油，济我于危难之中，我感激涕零！十年间在学术上他给我的启发和指导很多，我能写成《大唐西域记史地研究丛稿》一书，就是由于他的启发和指导。他去世时适值"文化大革命"的动乱日子，"打倒资产阶级学术权威"的口号正响彻云霄，只有刘节先生和我等少数人冒险前往殡仪馆参加祭奠。一代学人，就此消逝，但他的著作和事业必将永垂不朽！

怀念陈寅恪教授

——在十四年工作中的点滴回忆

中山大学　　黄萱

1952年冬，由于偶然的机会，由友人关颂珊介绍，我得以到陈寅恪教授家当助教。承他老人家不以我的学识浅薄见弃，谆谆善诱，使我能在他的教导下，完成了应做的工作。这工作一直很顺利地进行，到1966年文革开始，我才被迫离开。

以陈先生当时的健康情况，倘无一种巨大的坚毅精神，是不可能坚持教学和研究工作的。他曾说："人家必会以为我清闲得很，怎能知道我是日日夜夜在想问题、准备教学和做研究工作的。"

是的，以他的资格，在领导的关心和照顾之下，他是可以养尊处优、无所牵挂地在家度过安乐的晚年的。但他不这样做，而是聚精会神、争分夺秒地把他的渊博、丰富的学问，贡献给国家，给现在和未来的文史工作者。这种坚毅的精神，确是很感动人、给人以鼓舞的。我所以能坚定不移地长时间帮他做点轻微的工作，何尝不是时刻受到这种精神的鞭策！

陈先生因出入不便，就在寓中的走廊上课及做研究工作，他起床较晚，工作的时间是每星期五、六上午九时到下午一时半，每天早上我上楼后还来不及坐下，他便把当天的工作安排给我。例如：应查关于他的教学或研究的材料的某书某句，论文中的某

段某句要修改或移置等等。他说："晚上想到的问题，若不快点交代出来，记在脑子里是很辛苦的。"

当时已有录音机，但我国尚未普遍应用。我听说领导上已想为他买一架，可惜未买来，工作因而十分难做。要不然，用录音机来录取他想到的问题和要写的文章，岂不是比我用笔录既快且好，又可保存得更久吗？同时这也可使他免于记忆之苦。

但再想一想，在那不分青红皂白、无所不砸的时候，即使把他的文章录下来，也难逃浩劫。这些思想精华哪能留到文革之后，在改革、开放的今天发挥作用呢？

陈先生是一位高度爱国的知识分子。他正直，黑白分明，实事求是。他很关心国家大事，是非得失，十分清楚。他希望祖国能早日繁荣富强起来的愿望是很强烈的。

因此我认为他的去留问题，是经过深思熟虑才决定下来的。他留下来，反映了对旧中国的失望和对新中国的期望。我从来没有听到他对决定不离开大陆说过后悔的话。

1954年春国务院请他到北京任科学院历史研究所第二所所长时，他对我说："我们（指全家人）到北京去，你也得跟我们一起去。"可见其初他是想去的，后来经过考虑，确是因"贪恋广州暖和，又从来怕做领导工作"而决定不去的。而他提出"所里不学习马列主义"的条件，对此可能也会有影响。从这一点也可见他要求自由研究，"决不从时俗为转移"。[1]

他对于抗美援朝的胜利，给予很高的评价。认为这是大胆而且得策的进军。对于毛主席的词，他大加赞扬，认为很有气魄，且都按词律填写。从这一点也可见先生是实事求是的。

陈先生最不喜欢歌功颂德。这在抗战时便有所表现。他讥笑《红楼梦》中林黛玉的"圣朝无饥馑，何必耕织忙"之句也是歌功颂德之作。但他没有文人相轻的恶习，他对于曾经是他的学生的专

家教授们的成就，常引以为荣。对于其他人在学术上的业绩，也很赞赏。例如：陈寂先生的词，唐长孺先生的史学，全应熙先生的中英文，岑仲勉先生的学问等等，他都是很夸奖的。

对世界过去和当时的情况，陈先生了如指掌。每每谈起各国的得失，都有独特的见解，非一般人所能企及。

陈先生与党的关系是不错的，一遇到问题，便即刻反映给党委书记。例如经济困难时期国外寄来食品、香港出版他的《论再生缘》一书之事。

反右时有个青年被划为右派份子，他还说，"过无惮改"嘛！

1958年批判"厚古薄今"。陈先生受批判，说是"拔白旗"。他遂不再教课，专力著作。我曾劝他复课。他说："是他们不要我的东西，不是我不教的。"这是多么伤心的话啊！

文革中他遭到冲击，在精神上、肉体上所受的创伤是严重的（可参见《陈寅恪先生编年事辑》卷下），以至最终被夺去宝贵生命。哀哉！

"反动学术权威"是"造反派"加给他的"帽子"。有一天，他竟以"反动"二字如何解释下问于我。可见当时所谓的"革命行动"，连博通今古的陈先生，也莫名其妙，何况他人？！这怎能不使国内的爱国知识分子为之一哭！

关于陈先生的研究工作，我懂得很少，只能从工作中的肤浅感受来谈谈。恐怕还会有不少差错。

陈先生说，我们看材料，需了解材料存在多少问题，已解决的有多少，未解决有多少，新发现的有多少，由此一步一步地往前研究，便可以不走或少走弯路。

又说，中国的史籍，每天每事都有记载，这是外国所没有的。这是我们的史籍最宝贵的一点。

他对于我国的一部分史籍的评价是：钱大昕的《二十二史考

异》很好。王鸣盛的《十七史商榷》不太好。《资治通鉴》是为宋朝的治乱兴衰而作的，一定要用真的材料，存真理以为政治服务。

他指出，作文章所用的材料，必须先甄别是真是假。有时候假中有真，真中有假，要注意筛选。

他的文章取材广阔，每篇都是经过一丝不苟地考虑、慎密精心地结构才口授给我笔录的。虽然这样郑重其事，还要屡经修改、补充。他常把自己的著作称为“稿”，如《元白诗笺证稿》及《钱柳因缘诗释证稿》（后改为《柳如是别传》）等，即是其例。他说，这都是未定稿，准备有新材料、新见解，便随时修改增补。

他说，《卖炭翁》说估法事，可以证明人是资料的主人，不是资料的俘虏。应看资料是否真实，完备不完备。真的资料，正确的解释才有自然的结论。不是先有结论，才做研究；而是先研究，才得出结论。用同样的材料，得出的结论会相同，不一定是抄袭来的[2]。

又说，人家研究理科的，是分秒不差的。而他的文史研究，是年、月、日不差。也就是说，他写的某人某事，在历史上是发生在何处、何年、何日，是不会相去太远的。

“以诗证史”虽是前人提过的，但真正大量付诸实践的，当是陈先生。这在他的《元白诗笺证稿》等晚年著作里，完全可以得到证实。

他说，中国诗与外国诗不同之处，是它多具备时、地、人等特点，有很大的史料价值，可用来研究历史并补历史书籍之缺。

因此他把这一工作视为他新开的园地，日日夜夜加以精耕细作，也由此得到很大的收获。但他认为自己只能作为开荒者，希望后来的文史工作者，能继续加以耕耘，使这块新开的园地，能开出更美的花，结出更好的果。

他在进行"以诗证史"之前，必先研究诗的资料的真实性、时间性、地方性，再根据当时发生的情况、人与人之间的交往和每个人的社会背景及思想感情，来断定该资料是否可用。

他的著作常搜集大量当时文人的来往应酬之作，不但诗，其他各体的记载如文、史、词、赋以及尺牍杂志等等都在搜集之列，从中找出线索，来证明政治上、战争上的来龙去脉。

例如在《柳如是别传》中，他利用当时文人的各种著作，找出了复明运动暗中进行的信息，发古今人未发之覆，由此证明了郑成功的复明运动，完全不是孤立的，而是有许多的仁人志士、英雄豪杰不顾自己的生命安危，在频繁来往策划响应的。郑氏进军南京的成败，与那些参与者行动的迟速、联系的是否正确，以及当时清朝军政人员是不是坚定，心理上是不是有矛盾有关。

至于文人诗酒之会，是用来掩护行动、互通信息的。不是为娱乐而娱乐，或借酒浇愁之举。不过由于禁令严密，在诗文中，诗人不能明白说出自己心中的意愿和真实的情况，只能借用古典来表达。

由此可见陈先生是如何活用诗的材料的，他不为古典今典所拘束，应用自如地为自己的著作服务。从这一点看来，要"以诗证史"，还得在文史方面有较深的造诣，才能得心应手。

我认为诗所以可用来作为史料的缘故，还因为它是现实的反映。陈先生说过："诗若不是有两个意思，便不是好诗。"大概指的是古典今典吧。要从古典来体会今典，是不容易之事。他的诗自然是有两个意思的，所以难于通解。我相信将来必会有史家用他的"以诗证史"的方法，把他全部的诗，拿来与近代史相印证。

在《柳如是别传》第一章引《有学集》叁玖《复遵王书（论己所作诗）》云：

居恒妄想，愿得一明眼人，为我代下注脚，发皇心曲，以俟百世。今不意近得之于足下。

陈先生的案语云：

然则牧斋所属望于遵王者甚厚。今观遵王之注，则殊有负于牧斋矣。

当时他的意中，是否已望有能为他的诗"代下注脚，发皇心曲"的"明眼人"，吾不得而知。当时我为他录下这两段时，深感注诗之难，便大胆地说："您何不自下'注脚'，以免他日之人难于揣测。"他笑而不答。

陈师母出身名门，学有渊源。她能诗能文，书法也到家。在我来到中大工作前一段时间，她是陈先生的得力助手。因身体较弱，太累了便觉心脏不舒服。但我参加工作后，凡陈先生所有来往信件，都是她经手念给他听，并代为执笔作复的。寅师所作的诗，也都由她代为抄录。她自己也还写了不少和诗。他们两位的唱和之作，可在陈先生的《诗存》证知。他们生活的和谐由此也可见一斑。

我想能为陈先生的诗"代下注脚，发皇心曲"的人，是师母。她不但十分了解他的用意、用典，也深知他的思想感情。可悲的是在先生逝世后四十多天，她便由于伤感太甚，刺激太深，又加以环境恶劣，悄然离开了人间！

人家以为寅师"有点怪"。我觉得他凡事都有自己的看法，自己的主张，从不随波逐流，人言亦言，随声附和，但并不怪。他是和蔼可亲、很体贴人的。在工作中，我有时不能即刻找到他要的资料。他总说："不要紧，以后再找吧！"

寅师和师母是我平生最敬仰、最拜服的前辈，但他们却以平等待我。我们两家的事，都可以随便互相探讨，互相交换意见。师母对于我生活上的照顾，也很周到。例如怕我回家太晚，总是为我准备些点心等等。我能为他们做的工作是微不足道的，

却常得到他们的赞赏。寅师认为我是“拿得起，放得下”的人。但经过人祸、天灾的打击后，我已经是不但拿不起也放不下的人了。我得到寅师的多年教导，在学术上不能有所进展，已痛感深负于他，连做人也不能达到他的希望，更加惭愧而无地自容了！

先生晚年完成的著作，是得到各方面的支持的。特别是他早年的学生，也就是现在的专家教授们常为他找材料。如蒋天枢教授、王永兴教授常给他寄来有关的书籍等等。在校内的资料，多数是周连宽教授从图书馆给找来的。在同事和同学中，也时有人给他抄来应用的东西。助手的工作非我一人的微力能全部负担得起，顺便声明一下，希各位鉴及之。

《柳如是别传》第一章《缘起》云：

> 牧斋博通文史，旁涉梵夹道藏。寅恪平生才识学问，固远不逮昔贤，而研治领域，则有约略近似之处。

寅师自比于牧斋，又谓“远不逮”之，自是谦逊之辞。其实他的才识学问之高深广阔，远胜于牧斋。

朱长孺鹤龄《愚庵小稿》拾《与吴梅村祭酒书》云：

> 夫虞山公生平梗概，千秋自有定评。愚何敢置喙。若其高才博学，囊括古今，则卓绝一时矣。

我对于尊敬的陈寅恪教授也颇有同感。谨将朱鹤龄之语，来作为此发言稿之结语，也是借花献佛之意。未知适当否？请指教。

注释：

[1]见蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》第158页。

从学习笔记本看陈寅恪先生的治学范围和途径

北京大学　　季羡林

先师陈寅恪先生为一代史学大师，学术文章辉耀寰宇，为国内外众多学者所景仰。郑天挺先生呼之为“教授之教授”，是很有见地的。先生是通过什么途径达到这样博大精深的学术造诣的呢？从先生的文章中，从了解情况的人士的谈话中，从一些关于先生的著述中，都能够体会出一些东西来，这些都是难能可贵的。最近先生的家属和中山大学历史系的同志们把清理先生遗物时发现的他留学德国期间的学习笔记本送到我手中，共有六十四本之多。这些笔记本都是当年先生随手箚记写成的，绝大部分用的都是铅笔，字迹十分潦草，内容异常复杂，现在辨认起来并不容易。然而，我同许多同志都觉得，这些貌似无足轻重的学习笔记本，对了解先生的治学范围和途径，却有非常重要的意义，是其他资料无法代替的。周一良同志和王永兴同志都大体翻阅过。我现在不揣浅陋把这些笔记本细致地检查了一遍，有一些不清楚的地方向有关同志请教过多次。现在我把整理的结果写出来，供同志们参考。

我在这里首先必须说一句，这些笔记本，虽然看起来数目已经很多了，但肯定还不是全部，一定还佚失了一些。至于究竟佚失了多少，我们现在已经无法统计。我们能有这样多笔记本，我觉得已经很不容易。空间从德国到中国，地跨万里；时间从20年

代到80年代，跨越半个多世纪。中间屡经战乱，再加上十年浩劫，现在还能有这样多笔记本摆在我们眼前，我真想用一句迷信的老话来形容这个情景：神灵呵护。

这些笔记本原来没有编号。寅恪先生多半在封面上用钢笔或铅笔注明其中的内容，但有时候也不完全符合。我现在为了论述方便起见，把笔记本大体上分成若干大类，再在每一类中编上号码。我在下面逐类逐本依次介绍笔记本的内容，最后在介绍的基础上归纳出几条意见，从而论证先生的治学范围和途径。

笔记本共分为以下几类：

一	藏文	13本
二	蒙文	6本
三	突厥回鹘文一类	14本
四	吐货罗文（土火罗文）	1本
五	西夏文	2本
六	满文	1本
七	朝鲜文	1本
八	中亚、新疆	2本
九	佉卢文	2本
十	梵文、巴利文、耆那教	10本
十一	摩尼教	1本
十二	印地文	2本
十三	俄文、伊朗	1本
十四	希伯来文	1本
十五	算学	1本
十六	柏拉图（实为东土耳其文）	1本
十七	亚力斯多德（实为数学）	1本
十八	金瓶梅	1本
十九	法华经	1本

二十　天台梵本　　　　　　　　1本
二十一　佛所行赞　　　　　　　1本

下面依次把每本的内容介绍一下。

一、藏文　13　本

第一本　封面上用德文写着柏林甘珠尔、圣彼得堡甘珠尔、Grünwedel的阿维斯塔中的魔鬼，下面用汉文写着根本说一切有部毗奈耶。书面上抄录的是藏文佛典。书中夹着一张1924年9月8日的借书条。

第二本　封面上用汉字写着根本说一切有部律入王宫说法学处。书内是藏文经。

第三本　封面上用汉文写着阿弥陀经。书内是藏文经。最后录有称赞净土佛摄受经。

第四本　封面上用汉文写着逻娑碑文。里面有藏文碑文原文和英译文。

第五本　封面上用汉文写着妙法莲华经藏文，内容相同。

第六本　封面上用汉文写着长庆唐蕃会盟碑。里面抄的是藏文原文和英译文。

第七本　封面上用汉文写着土鲁番土蕃文，还有藏文字。里面是藏文，最后抄了御制平定准噶尔勒铭伊犁之碑。

第八本　封面上用汉文写着藏文一。里面写着藏文字母表，一些藏文句子，藏文格的变化，还有一些单词，附上德文翻译。看样子这是寅恪先生初学藏文时的笔记本。

第九本　封面上用汉文写着藏文二。里面抄着一些藏文句子和单词，内容看来是佛典，下面注着汉文、德文或梵文。有一页上有五线谱。

第十本　封面上用汉文写着藏文五。看样子还应该有三、四，现在丢了。里面抄的是一篇藏文文献，没有名称。行间用汉文、德文、英文作了注。

第十一本　封面上用汉文写着藏文古典，另有藏文题名，经王森教授审定为吐米三十颂，系一讲文法的书。陈先生所抄录者是吐米三十颂要义略述。

第十二本　封面上用汉文写着藏一。里面是藏文语法，只有几页。

第十三本　封面上用汉文写着长庆碑文一。面里抄的是藏文碑文。

二、蒙文　　6本

第一本　封面上没有题字。书内第一页最上面写着Mongolia。下面全是书目，自201号开始，1至200号显然丢失了。蒙古书目至265号截止，英文、德文、法文书目都有。下面紧接着是波斯地理及历史书目，号码1至132。下面又是蒙古书目，号码1至50。下面又是阿拉伯书目，号码1至50。

第二本　封面上没有题字。里面是Westmongolisch Kalmükisch字母表、元音表、复合元音表、辅音、数词、名词的格、前置词、副词前置词等，接着是蒙德词汇等，最后是书目：语法、词典、文选、文学分列。还有几页是语法。

第三本　封面上用汉文写着蒙古语。里面是用拉丁字母转写的文章。又把笔记本倒过来，把最后一页当第一页抄了蒙德词汇。

第四本　封面上用汉文题蒙古语二。里面是拉丁字母转写的东西，仅有两页。

第五本　封面上用汉字题蒙古字。里面用老蒙文抄蒙藏事务衙门

申报内容，只有一页。

第六本　封面上汉字题西蒙字汇，内容相同。

三、突厥回鹘文一类　14本

第一本　封面上用汉字和外文题了很多字：那先比丘、书目补、突厥碑、星名、北京经纬、Chavannes(沙畹)、诸蕃志、求法高僧传、悟空、十力经序、Julien，还有两个字。书里面是书目，英、德、法、俄文都有。接着是抄录的阙特勤碑跋、突厥苾伽可汗碑跋。下面又是书目，语言和内容都很复杂，包括字典和语法。再下面是二十八宿表，汉名、外文名，以及经纬度都列入表中。接着又是书目。最后一页上记甲骨片数，有Wirtz购711片，尉礼贤有600片。

第二本　封面上的铅字漫漶不清，似乎是东突厥碑钞本。里面抄的是碑文。

第三本　封面上题坚昆玉琬。里面抄的是碑文。

第四本　封面上题突厥文。里面只有不到两页写着字母。

第五本　封面上题东突厥。里面是字母和词汇，有德文注。

第六本　封面上题东突厥二。里面只有在第一页上写着一些单词，后来抄的却是梵文。

第七本　封面上题东突厥三。里面先抄印度古代俗语，接着是东突厥文词汇。

第八本　封面上题东突厥四。里面是词汇和语法，有德文注解。

第九本　封面上题东突厥五。里面是用德文和汉文注解的词汇。

第十本　封面上题东突厥九。六、七、八三本显然丢掉了。里面抄的是东突厥文章，间有汉文和德文注释。

第十一本　封面上用德文题Kirgsisch。里面同第十本。

第十二本　封面上题回纥文。里面是回纥文词汇、汉文、德文注

释。

第十三本　封面上题回纥。里面内容同第十二本。

第十四本　封面上题回纥和阙特勤碑。把笔记本倒过来，在后面第一页上写着一个课程表。有些字不知是什么意思，比如N和mam。有的清楚，比如满，显然指的是满文；金光明，显然指的是梵文金光明经。有的是教授的名字，显然指的是他们上的课，其中有德国梵学泰斗Lüders，说明陈先生听过他的课。

四、土货罗文　1本

第一本　封面上原题坚昆玉椀，划掉，改题土货罗文目录，又有摩尼教古籍目录。里面第一页上是印度佛教部派名称，汉梵并列。第二页上是书目。第三页上有本吐火罗文书名，其中有弥勒会见记与吐火罗文等等。把笔记本翻转来，从后面开始，抄着大量的书目，内容牵涉到古代天文、亚述天文表、丝绸之路、摩尼教等等，只摩尼教一项就有书目七十九种。还有造纸历史书目五种。

五、西夏文　2本

第一本　封面上题西夏法华。里面抄的是西夏文四字句，附有西藏文和汉文译文。

第二本　封面上题河西。里面抄的是西夏字，附有汉文译文。

六、满文　1本

第一本　封面上用德文题满文和蒙文，蒙文被划掉。里面是满文

字和书目。

七、朝鲜文 1本

第一本 封面上题梵本金光明最胜王经。里面却是朝鲜文。第一页上写着：李克鲁Li Kolu和他在柏林的住址。后来李成了朝鲜著名的语言学家和社会活动家。他当时大概也正在德国留学，在柏林认识了寅恪先生，因此才写下了地址。这可说是中朝艺林佳话。笔记本里有朝鲜文会话，有汉文和德文注解。此外还有不少语法名词，还有几个语法分析表。

八、中亚、新疆 2本

第一本 封面上用德文题Turfan Funde（吐鲁番出土文物），用汉文题土鲁番。里面抄的是Upāli Sūtra（优婆离经），Nidāna Sūtra等。有一页上面标题 Mahāyāna（大乘），下面写着Saddharmapuṇḍarīka，Kern校刊，又写着：Kern本Kritiklos（未加批判，未加校勘）。下面又写着：新疆本俗语多，visarga丢掉，ā代a，a＝u，e＝i，aham＝ahu，Kulaputrāho，呼格，东方摩揭陀语。下面有书名和书目。又有医药、占星学、语法等标题。

第二本 封面上没有字。里面全是书目，计有中亚170种，西藏200种。

九、佉卢文 2本

第一本 封面上题佉卢文。里面第一页上讲到佉卢文和婆罗迷文分布情况，讲到Dutreuil de Rhins 收买到的佉卢字母《法

句经》。接着讲到这种语言的音变规律，最后抄录本经，下附德文译文。

第二本　封面上题和阗佉卢断简。里面讲的是 Niya 佉卢文献，讲到Rapson，Sénart和Boyer三人的刊本。下面大量抄录原文，附有英文译文。

十、梵文、巴利文、耆那教　10本

第一本　封面上题说一切有部律。里面抄录原文，有法文译文，在一页的下右角上写着日期：1922年7月22日。

第二本　封面上用铅笔题一切有部律，已模糊不清。里面抄录着梵文拉丁字母转写的经文，还有一些单词。

第三本　封面上题梵文大训。里面抄录的是英文译文。我猜想，所谓"大训"，就是印度古代大语法家Patañjali所著的Mahōbhāṣya，一般译为"大疏"。

第四本　封面上原题Therīgāthā，后来又改题涕利伽陀，旁边写了几句话："一千九百廿九年补题。回思往事，真如一梦。"可见先生回国后仍然常翻阅自己的笔记本。里面抄的是巴利文词汇，共有290之多。

第五本　封面上题耆那碑。里面抄录碑文。

第六本　封面上题耆那碑续。内容同。

第七本　封面上题佛所行赞及Maski阿育王刻石。里面先抄录书目十三种。后面抄录碑文。

第八本　封面上题那先比丘问经。里面抄录巴利文词汇。

第九本　封面上题法句譬喻经。里面是巴利文的词汇。

第十本　封面上题法句经。里面是巴利文词汇。

十一、摩尼教　　1本

第一本　封面上题摩尼教经。里面写的是摩尼教经文词汇，比如粟特文等。有汉文、德文、英文注解。

十二、印地文　　2本

第一本　封面上题Hindi。里面是书目和印地文词汇和语法，词汇用英文和德文注解。

第二本　封面上题新印度。里面是印地文短句，有英文译文。

十三、俄文、伊朗　　1本

第一本　封面上题俄文，又题Awesta。里面前四页写的是有关古代伊朗语言的笔记和字母：Awesta，古代波斯文、中世波斯文、巴利维文。后里写的是俄文，语法和单词都有。把笔记本倒转过来，从后面写起，先是波斯字母，后面又是俄文。

十四、希伯来文　　1本

第一本　封面上题希伯来文。里面写的是希伯来文字母和词汇，有德文注解。

十五、算学　　1本

第一本　封面上题算学。里面是一些微积分的公式。

十六、柏拉图(实为东土耳其文)　　1本

第一本　封面上题柏拉图。里面全是东土耳其文。本册封面脱掉，也可能是有关柏拉图的笔记与东土耳其文换了地方。但是在现存笔记本中没有关于柏拉图的记载，可能已经丢失。

十七、亚力斯多德(实为数学)　　1本

第一本　封面上题亚力斯多德。里面实为数学。为什么出现这情况？无法解释，这一本封面并没有脱掉。

十八、金瓶梅　　1本

第一本　封面上题金瓶梅。里面抄金瓶梅八页，大清皇帝功德碑二页。金瓶梅内容是西门庆与应伯爵对话，西门庆与应伯爵等在玉皇庙结拜。后面又有突厥文词汇。

十九、法华经　　1本

第一本　封面题法华秦译。里面抄姚秦三藏法师鸠摩罗什译妙法莲华经卷第一。

二十、天台梵本　1本

第一本　封面上题天台梵本，下面又题藏草书印文、西夏文。里面首先抄F.Kielhorn考证文章，讲天台梵本的来源和内容。下面抄拉丁字母转写的原文。后面又有藏文字母、藏文印章、

西夏文词汇，有德文注解。

二十一、佛所行赞 1本

第一本 封面上题佛所行赞，旁书：一九三四年十二月三十日午后八时。看来这本笔记本不是在德国留学时写的，此时寅恪先生已是清华大学教授。里面写的是藏文单词，有英文、汉文注释。在最后一页上写着一部书名：

R. L. Turner, A Comp. & Ety. Dic. of Nepali Language.

我在上面把寅恪先生的学习笔记本分为二十一类做了初步的整理。这些看来似乎微末不足道的笔记本，内容是异常丰富的，意义是异常重大的。从里面我们具体地了解到了陈先生的治学范围和治学方法。陈先生的这些笔记本也决不是用过丢开，而是常常翻阅的，回国以，后仍然如此。有一些笔记本实际上是用来积累资料的。积累资料，最常用的办法是写成卡片。但这并不是唯一的办法。许多学者使用的办法都与此不同，大家都注意到，陈先生喜欢眉批，等到眉批已经积累到足够的数量时，便移到纸上，写成文章。陈先生许多篇著名的论文就是用这种方式撰成的。现在看先生的笔记本，有的也是重在积累资料，起到与眉批相同的作用。

这些笔记本可以告诉我们很多东西，举其大者，约有以下诸端：

一、陈先生治学范围广

陈先生以史学名家；但是，众所周知，他决不仅仅是一个史学家，他博学多能，泛滥无涯。他旧诗作得不多，但每有所

出，多臻绝唱，挽王国维先生诗是最著名的。从这些学习笔记本中也可以看出，先生治学之广是非常惊人的。专就外族和外国语言而论，数目就大得可观。英文、德文、法文、俄文等等，算是工具语言。梵文、巴利、印度古代俗语、藏文、蒙文、西夏文、满文、新疆现代语言、新疆古代语言、伊朗古代语言、古希伯来语等等，算是研究对象语言。陈先生对于这些语言都下过深浅不同的工夫。还有一些语言，他也涉猎过，或至少注意到了，比如印地语、尼泊尔语等等。专从笔记本的数量和内容来看，先生致力最勤的是中亚、新疆一带历史、语言和文化的研究，藏文研究和蒙文研究。这在他以后写的论文中完全可以表现出来。在《金明馆丛稿二编》中有几篇文章就属于这一类，比如《几何原本满文译本跋》，《蒙古源流研究》之一、之二、之三、之四，《西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序》等篇。先生后来专门从事六朝隋唐史的研究，对于这些语言发表的文章不多，他在这方面的造诣远远没有完全表现出来，可以说是蓄之于内者多，而出之于外者少。我在这里特别点明这一点。

最值得注意的是关于数学的笔记本。陈先生在这方面的造诣我不清楚，不敢乱说。但是笔记本里所记的微积分公式，充分说明先生在数学领域内也决非处于初级阶段。这立刻就会让我们想到马克思。但是马克思搞的是经济学，经济学与数学关系密切。而陈先生则是搞文史的，他竟也钻研数学。这不能不让我感到十分有意义。现在国内搞文史的学者在数学方面能有这样造诣的恐怕不多吧。在今天，边缘学科层出不穷。从事社会科学研究的人应该学一点数学，已成定论。陈先生在这方面也成了我们的榜样。

二、陈先生治学深度深

大家都承认，寅恪先生的学风是能利用常见的资料，看出别

人看不到的深刻的问题。这些笔记本也能体现这一点。笔记本中有一些是随便写写的，比如练习外文字母之类。有一些是为了记诵，比如外文生词之类。有一些是为了便于查阅，比如二十八宿梵汉名称之类。但是也有一些是在那里深入探讨。我举一个例子。在中世印度诸俗语方言中，西北方言占有重要的地位。因此，国外有不少杰出的梵文学者从事这方面的研究，写出了不少的专著和论文。但是在20年代的中国，却从来没有听说有什么学者注意到了这个问题。有之当以陈先生为第一人。他在笔记本九、佉卢文第一本里面详细地抄录了佉卢字母《法句经》的经文，札记了不少的中世西北方言的音变特点。他也注意到ahu＝aham这样的音变现象。他虽然以后没有在这方面写什么文章，工夫是下过了，而且下得很深。类似的例子还有一些，这里不再举了。

三、陈先生重视书目

研究一门学问，或者研究一个专题，第一步工作就是了解过去研究的情况和已经达到的水平。要做到这一步，必须精通这一学问或者这一个专题书目。这一件工作不做或者做不好，自己的研究工作就不能开始。因为，如果不了解过去的研究情况，不知道什么问题已经解决，什么问题还没有解决，什么问题已经解决到什么程度，而冒然下手，必然会闹出笑话。别人已经解决了的问题而你还死啃不休；别人已经有充分理由证明此路不通，而你还死钻不止，其结果必然是浪费精力，南辕北辙。

中国清代的朴学大师们以及近代西方的学者，研究学问都从书目开始，也以此来教学生。寅恪先生也不例外。他非常重视书目，在他的笔记本中，我发现了大量的书目，比如笔记本八第二本中有中亚书目一百七十种，西藏书目二百种。此外，在好多笔记本中都抄有书目。从20年代的水平来看，这些书目可以说是非常完全

了。就是到了今天，它仍然有参考价值。

从陈寅恪先生的笔记本中还可以学习到很多东西，以上三端不过其荦荦大者。为了不让本文过分膨胀，我就不再一一介绍了。我决不敢说，我的介绍全面而又准确。根据我自己的水平，我目前只能做到这个程度。不周之处，请予以纠正。

陈寅恪先生的史学成就与治史方法

中山大学　　胡守为

陈寅恪先生，原籍江西修水。1890年7月3日出生于湖南长沙。祖父陈宝箴(1831—1900年)曾供职曾国藩幕府，后历任浙江、湖北、直隶按察使、布政使等职。1895年就任湖南巡抚，时值维新变法兴起，宝箴在湖南兴办新政，设立时务堂，聘梁启超为主教习，又保荐杨锐、刘光第为清廷军机章京。戊戌变法失败后，遭革职永不录用的处分。父三立(1852—1937年)，光绪十二年进士，官授吏部主事，因积极参与维新运动，戊戌年间与宝箴一并被革职处分，遂隐居江西祖家，致力于诗文写作，名闻一时，有《散原精舍诗》、《散原精舍文集》等流传于世。这样的家庭环境，使先生从小受进步思潮的教育，他自称："生平为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎曾湘乡、张南皮之间。"先生一生经历大约分为四个时期：

(一)求学时期

1901年，先生随父移居金陵，在家塾念书。陈家私塾除四书五经外，还开设数学、英文、音乐、绘画、文体等课程，故先生

同时接受了中国传统文化和西方科学知识的教育，这种教育系统对知识结构的平衡大有裨益。

1902年，先生随兄长衡恪(字师曾，著名画家)东渡日本，就读于东京巢鸭新文学院高中，时年仅十三。两年后回国度假，并考取了官费重新赴日。1905年患脚气病回国治疗，遂入上海吴淞复旦公学。1909年毕业。次年，得亲朋资助，留学欧洲。先后在德国柏林大学、瑞士苏黎世大学学习西欧各国语言文学。先生学习十分用功，除语言文学外，有关各国社会政治和历史的书籍亦多所研读，他在瑞士时便读过马克思的《资本论》。中国人读德文版《资本论》，先生或许是第一人。当时由于手头拮据，先生常常半饥半饱，用最节省的方法维持生活，结果脚气病复发，虽一度疗养于挪威，但仍未能痊愈，加上其它原因，只好回国，在上海家中自学了一年多。1913年再获出国机会，在法国巴黎高等政治学校社会经济部读了一年，后因欧战爆发，无法继续学业，加上江西省教育厅电召先生至南昌阅卷并允补江西省留学官费，故于1914年底返回中国。先后在南昌、南京、北京等地居住。时长兄衡恪在美术界已颇有名气，交游鲁迅。先生与长兄手足之情最深，生活上多受照顾，由于这种关系，先生与鲁迅亦有学术过从。《鲁迅日记》1915年4月6日载"赠陈寅恪《或外小说》第一、第二集，《炭画》各一册"，即记两人交往，然先生绝少向人提及此事。

1918年先生获官费，得以再度留学，原拟进德国柏林大学，因欧战尚未结束，转赴美国哈佛大学，随兰曼(Lanman)教授学梵文和巴利文。从这时起，先生专攻古文字和佛教学。1921年转学于德国柏林大学梵文研究所，在路德施(Luedars)教授指导下学习东方古文字，时间长达四年。这种训炼，使先生能广泛利用多种文字的资料和语言学的知识来佐证历史，而为他人所不及。

先生早年四处求学，从不以猎取学位为目标，故虽留学欧美

多年，并无任何头衔，但其学识却深得国内外学术界人士的推崇。在德国留学时，被誉为中国留学生中"最有名望的读书种子"(毛子水：《记陈寅恪先生》，载《谈陈寅恪》)。吴宓于1919年在哈佛大学结识先生，当时即惊其博学，而服其卓识，曾驰书国内诸友谓："合中西新旧各种学问而统论之，吾必以寅恪为全中国最博学之人。"

(二)清华国学院时期

1925年清华学校设立国学研究院，聘请最有名望的学者任导师，提倡以科学方法整理国故。当时吴宓为研究院主任，负责行政工作，与先就任导师的梁启超一致认为先生是适当的导师人选，于是向曹云祥校长鼎力举荐。先生遂以无学衔的学者身分应聘，于1925年返国，适逢父病，请假在杭州家中侍候，至次年6月才正式到校。任导师的除梁启超外，还有王国维、赵元任。名望最高的推王、梁。先生十分推崇王国维，誉他为"大师巨匠"。"能开拓学术之宇，补前修未逮"的王国维自沉于颐和园昆明湖，先生撰文挽悼，情见于词，一时传为最佳篇章。对梁启超的学问，先生亦颇称道，说："任公先生高文博学，近世所罕见。"但对梁在清朝覆灭后的思想行为不无微辞，曾以"清华学院多英杰，其间新会称耆哲，旧是龙骧六品臣，后跻马厂元勋列"之句讥讽他。先生在《艳诗及悼亡诗》中有一段关于社会道德的议论："纵观史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧标准，新社会风习与旧风习并存杂用，多是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然，值此道德标准社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。

由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗，以应付此环境而已。”这段话可作为他对王、梁二人思想行为评价的注脚，从中也可了解先生的社会道德观，以至历次社会变革中他所持的立场。

先生潜心于学业，同时自以为体孱多病，恐累及他人，故至壮年，尚未婚娶。供职研究所时，同事偶然谈到女教师唐筼（字晓莹）家悬条幅署名南注生，先生据此推断唐为唐景崧孙女。唐景崧乃清朝末台湾巡抚，甲午战争失败后领导过反割台运动。先生曾读唐景崧《请缨日记》，母舅俞明震乃清代著名学者，又曾在台与唐景崧同事，故先生颇谙唐氏家世。两人结识后，自觉志同道合，遂于1928年在上海结婚。婚后陈夫人对先生不仅在生活上关怀备至，在著述上亦颇多帮助。先生“然脂功状可封侯”之诗句，便是对陈夫人的称颂。1933年，三立自江西来北京，定居于西四姚家胡同，先生家住清华园，但周末常进城与父亲团聚。生活逐渐安定。

清华国学研究所只办了五年，后因王国维、梁启超相继去世，未能聘到名师接任，便宣告停办。此后，先生为清华大学历史系、中文系合聘教授，并一度在北京大学兼课。1930年以后，兼任中央研究院理事、历史语言研究所研究员兼第一组主任、故宫博物院理事、明清档案编委会委员等职务。在国际学术界上声望亦日隆。

先生自执教清华园至“七七事变”后逃亡，在北平工作约十年左右，这一时期是先生从事教学、研究的最初时期，也是富有收获的时期。北平藏书丰富，比较容易收集各种不同文字的资料和档案，加上生活安定，妻儿父老团聚，这些都为先生提供了良好的研究环境。十年中，先生所发表的学术论文和为他人撰写的序、跋共计五十多篇，后来在抗战年间发表的著述，不少亦是在这一时期酝酿成型的。此外，他还参与主持《明清史料》前数集的

编辑和刊行工作。

（三）战乱流亡时期

1937年7月抗日战争爆发，北平被日军占领。先生一家滞留城中。三立忧愤，不食而死，临终前还问：外传我军马厂得胜，不知确否？此事对先生影响甚大，数年后日本投降时，先生赋诗曰："国仇已雪南迁耻，家祭难忘北定时。"表现了对国难家仇的铭记。这与散原老人之死的影响，恐不无关系。

治丧完毕，先生一家逃离北平，辗转半月，始抵清华大学临时校址长沙。先生的藏书无法带出，只好托人将常用的分寄往长沙，结果只收到极少部分。不久，临时大学迁往蒙自，改称国立西南联合大学，先生绕道香港、越南进入云南，1928年4月到达蒙自，后迁昆明。此后，生活暂时稳定了一个时期，但研究条件极差。从长沙出来，他带的书更少了，从北平寄出后来才寄到长沙的书，只好存于亲戚家里，国民党军队撤退时，火烧长沙城，先生的书付之一炬。往昆明途中，所随身携带的两箱最珍贵的书亦失落。先生读书常在书上作校释和心得笔记。这些有眉批的书籍的失落，给先生的研究带来了巨大损失，殊属可惜。先生在西南联大主要讲授两晋南北朝史、隋唐史专题研究和元白诗研究等课程。此时，他的健康状况已不甚好，视力亦大为减弱，在艰难环境中，仍坚持教学和著述。1939年写成《隋唐制度渊源略论稿》，几经周折最后才在重庆出版。

1939年，英国牛津大学聘先生为中国史教授，牛津大学聘中国人为教授，这算是第一宗。1940年9月，先生取道香港准备应聘，因战时交通不便，滞留香港，被香港大学中文系主任许地山聘为客座教授。不久，许地山逝世，先生接任中文系主任。1941年太平洋战争爆发，日军占领香港。沦陷期间，先生表现了高尚的民族气节。日军部知道他是著名学者，又懂日文，便对他格外

优待，在他家门口作一记号，禁止日军入内。粮食紧缺时，又派人送来两袋大米，意欲拉拢。但先生把大米推出门外，拒不接受，陈隆恪曾有“正气狂吞贼”句赠之。困居香港时期，先生终日闭门，或诵读李心传《建炎以来系年要录》，颇有感于建炎年间史事，对积弱受侮于列强，往往唏嘘叹息不已。先生不肯为侵略者服务，乃乔装为塾师秘密逃离香港，船中作诗“万国兵戈一叶舟，故邱归死不夷犹”。事实证明，先生的爱国心和民族气节是经得住考验的。

先生绕道澳门，经广州湾，于1942年7月抵达桂林，以清华大学教授名义任教于广西大学。逗留桂林期间，曾冒被轰炸的危险经湖南到粤北坪石，向迁往该地的中山大学学生讲授“清谈与清谈误国”、“五胡问题及其它”等专题。在此期间，先生又完成了《唐代政治史述论稿》，立论极为精湛，与前所成《隋唐制度渊源略论稿》同为重要的唐史研究著作。此后，研究唐史者多援引先生两书的基本观点，而这二部具有划时代意义的著作，正是在“年复遭际艰危，仓皇转徙，往日读史笔记及鸠集之资料等悉已散失”（《隋唐制度渊源略论稿附论》）的流亡环境中写成的。作为一个正直的爱国学者，先生十分不满国民党的腐败统治。从香港回国后，目睹民生日益凋弊，愤慨地写下“九儒列等真邻丐，五斗支粮更殒躯，世变早知原尔尔，国危安用较区区”的诗句。1943年，国民党教育部长朱家骅策划向蒋介石献九鼎，想借助文化人士的名声为蒋介石歌功颂德，曾征求先生意见，先生写下《癸未春日感赋》作为回答。诗曰：“沧海生还又见春，岂知春与世俱新，读书渐已师秦吏，钳市终须避楚人。九鼎铭辞争颂德，百年粗粝总伤贫。周妻何肉尤吾累，大患分明是此身。”表明他对国民党政府的失望心情及不屑与阿谀者同流合污的高风亮节。

1943年9月，先生离桂林往成都，仍以清华大学教授身份执教于燕京大学。颠沛流离的生活，一再摧残他的健康，使他所患

的视网膜脱离症愈加恶化，正是"七载流离目更昏"，虽就医于成都存仁医院，然未能奏效。适逢牛津大学重申前聘，他遂借此机会到英国治眼，于1945年秋由成都经印飞赴英伦。二十多年前先生游学欧洲时曾到过英国，此次抱着"眼暗犹思得复明"的心情重游旧地，无限感慨。但英国名医也未能治好先生目疾，最后下了失明已成定论的诊断书，这对于一位在学术上壮志未酬的学者来说，无异于晴天霹雳。"天其废我是耶非，叹息萇弘强欲违……弹指八年多少恨，蔡威唯有血沾衣。"先生怀着绝望的心情，辞去牛津大学教席，经美洲回国。1946年6月抵达上海，10月重返清华园。

不久，国民党政府在美国政府支持下发动内战。先生从民族自尊心出发，感到十分不满和愤慨，毅然在北京高等院校教授支援学生运动的呼吁书上签名，并参加拒领美援面粉的行列。

1948年冬，国民党政府已处于风雨之中，社会混乱，物价暴涨。先生虽为教授，所得薪俸却难以维持一家温饱。先生夫妇常发病，不得不出卖珍藏的东方语言书籍，以书款购煤取暖过冬。时北平面临解放，国民党政府派一位部长出面劝先生出走，遭先生拒绝，乃改由文人胡适邀其南下。初抵上海，岭南大学校长陈序经闻讯，即聘先生担任讲席，于是复乘船至广州，时为1949年1月。10月，解放军越南岭而下，台湾政府通过傅斯年多次电催先生离开广州。当时，要去台湾、香港都便当，但先生对国民党黑暗统治已有深刻认识，在这年夏天所写的《哀金源》一诗中写道："党家专政二十载，大厦一旦梁栋摧。乱源虽多主因一，民怨所至非兵灾。"台湾非安身之地，而香港又为英国殖民地，先生素鄙殖民地生活，也不肯去香港。爱国心和民族自尊心使他留了下来。

（四）岭南时期

解放后，先生任岭南大学教授，为历史系、中文系学生轮流

讲授两晋南北朝史、唐史、唐代乐府等课程。岭大学生本来就不多，读历史的更少，但先生仍以极认真的态度上课，受业的学生对他渊博的学识和诲人不倦的精神非常钦佩。1950年5月，特地赠给他一面锦旗，上绣“万世师表”，表彰他在教育事业上所作的贡献。先生一生从事教学三十余年，培养造就了不少出色的学者，这面锦旗，他是受之无愧的。同年，《元白诗笺证稿》问世，该书首倡诗文证史，成为他学术上的又一个里程碑。

1952年院系调整，广州地区综合大学命名为中山大学，先生遂由岭南大学转为中山大学教授，直至逝世。

1954年初，中国科学院拟请先生出任历史研究所第二所所长。先生虽怀念“早年眠食地”北京，但他已习惯岭南的气候和生活环境，又自以为不适应当时的政治学习等行政工作，推辞不就，乃推荐陈垣教授代任。由于先生在学术上的杰出成就，他被选为中国科学院哲学社会科学学部委员，还在不同时期担任中央文史馆副馆长、《历史研究》编委会委员、第三届和第四届全国政协常务委员等职务。党和政府以及学校负责人对先生十分关心，为他提供了良好的工作和生活条件，专门安排两位助手帮助他著述和整理旧稿，又挑选了一间适宜他活动的房子给他居住，并特意在屋前草地上修了一条涂白色的小道以便于他在散步时辨认。许多领导人曾多次登门看望先生，关怀他的生活和工作。经历年战争流离，终于有了比较安定的环境，先生对此颇感满意，曾作诗曰：“余年若可长如此，何物人间更欲求。”1962年，先生不慎跌断右股小骨，医院拟定了治疗方案送国务院，由周总理亲自裁定。对党和政府的关怀和爱护，先生是十分感谢的。然而，一个从旧社会过来的知知分子，因对新社会不习惯而产生误解，甚至某些抵触，也完全是可以理解的。特别是在极左路线干扰下产生的一些错误政策和做法，更引起他的怀疑和不满，加上他一生经历坎坷曲折，清末家庭的变故，战乱的流亡生活，失明多病的打击等等，都

助长了他思想上的消极情绪，故晚年诗作比较消沉。"非死非生又一秋，不夷不惠更堪羞"，"我今自号过时人，一榻萧然了此身"等诗句流露了他内心的矛盾和苦闷。此外，他写《论再生缘》，借作者陈端生的遭遇怀自己身世，亦与现实生活显得不协调。尽管如此，他和党始终保持良好的关系，1955年，他自拟一联贴在门口："万竹竞鸣除旧岁，百花齐放听新莺。"表现了对政局的乐观态度。1959年《论再生缘》油印稿流出香港后，被某出版商据以翻印并加了"关于出版的话"，大意说大陆学术界失去自由，先生知此书在海外传播当乐为默许等等。先生知道后，对出版的话颇为不满，即向学校领导说明自己无意在香港出书。当时，学校党委书记冯乃超指出："出版的话"无非想挑拨先生和党的关系，并表示党信任他，不会让别人挑拨得逞。先生表示同意这一分析。事后，先生还对夫人说：党的信任令他感动。

十年浩劫期间，先生横遭迫害。他的身体在腿骨折断后一直很虚弱，受此冲击更加不行了。与他相依为命的陈夫人身体亦每况愈下。1969年，先生自知不久于人世，曾拟一联送其夫人："涕泣对牛衣，卌载都成断肠史；废残难豹隐，九泉稍待眼枯人。"真是一字一泪，哀思动人。陈夫人也对人说："待把寅恪的事办完，我也要跟着去了。"是年十月七日，先生因心力衰竭和肠梗阻在广州逝世，终年八十岁，全国政协为此发了讣告。临终前他嘱咐把他在广州的藏书全数赠给中山大学图书馆。先生遗体火化后一月余，陈夫人因悲伤过度，心脏病发，也溘然而逝。

粉碎"四人帮"后，组织上为先生作了彻底的平反。他的未刊稿《寒柳堂集》、《柳如是别传》和修订稿《金明馆丛稿》已陆续出版并广为传诵。他数十年来培养的弟子，不少已创造了新成就，大可告慰于九泉。而他渊博的学识、正直的人格以及爱国精神和民族气节，都永远令人尊敬和怀念。

二

先生一生研究范围甚广，对宗教史、西域民族史、蒙古史、语言学、魏晋南北朝史、隋唐史，古典文学、史学方法等方面作出了重要的贡献。

宗教史与西域民族史　　先生在欧美所师事诸名家，大都以宗教史、民族史见长，如路德施研究佛教典籍，缪勒研究摩尼教经典与回纥民族，黑尼士研究元朝史等等。时先生虽专攻语言文字，但自称所注意者二：一、历史；二、佛教。他学习东方古文字时，常用一佛教典籍的不同文字译本相比较阅读，以掌握语言规律及变化，因而熟习佛教内典，对中亚史地及民族亦有涉猎。这些学科，当时国内鲜有人为，而先生的东方文字学，特别是梵文的功力之深，在国内几无人可企及，在国际也蜚声学术界。回国初年，先生着手推进这些开拓性的学科。在清华国学院首开的课程有《佛经翻译文学》、《西人之东方学之目录学》、《梵文文法》等；指导研究生也有涉及宗教与西域民族史的。先生最初发表的三篇学术论文，如《大乘稻芉经随听疏跋》、《有相夫人生天因缘曲跋》、《童受喻鬘论梵文残本跋》也都与佛教史的研究有关。先生对佛教史的研究大抵有以下几个成就：（1）文字校勘和考证。早在留德年间，先生便注意到中古佛经的误译问题，1923年《与妹书》中先生写道："我偶取《金刚经》对勘一过，其注解自晋唐至俞曲园止，其间数十百家，误解不知其数。"先生从事佛教研究的一个重要方面，便是比勘异同，印证文句，如中文《大般若波罗蜜多经》原本有"无上"一词，而斯坦因从黑城所获西夏文《大般若经》译为"最上"，先生依据其丰富的语言学知识，指出该词为梵文anuttara，藏文为bla-na-med-pa。梵文 uttara 源出 ud，

其最高级级为uttama，比较级为uttara，在比较级前加an（意为“无”）便成anuttara，意为“无更上”。从语法功能上看，是以比较级形式表达最高级，中文“无上”取直译，而西夏文“最上”取意译，或合乎西夏文语法习惯。这一番考证，不但解释了佛经的内涵，而且揭示了中文、藏文译梵文经籍时所用的不同方法之习惯。

先生对佛教文字的考证固十分精湛，但他不囿于单纯的文字考证，而是力图通过考证来说明社会文化现象。如《三国志·司马芝传》载：“特进曹洪乳母当，与临汾公主侍者共事无涧神，系狱”。先生考证了“无涧神”本为“无间神”。无间神又称为地狱神，为梵文Avici的意译，音译为阿鼻，亦意译为“泰山”，常见于汉魏六朝内典外书。并依此推出东汉末年佛教已颇流行于宫掖妇女之间。又指出三国名医华佗二字实来自天竺语agada，意为“药”，汉译时脱去字首元音“a(阿)”即为华佗。华佗原名华旉，因医术高明，人们遂将其比附于印度神话中的药神。至于竹林七贤，先生指出虽有真人存在，但竹林一词则是假托佛教名词Veluvana的译语的，Veluvana是佛祖释迦牟尼说法的地方。七贤大谈玄道，故以Velu一词比附，遂有竹林之游一说。此数例便可见先生语言功力深厚，把此运用于史事解说，自有不少创见。

佛教与中古文学　　佛学与文学的关系是先生研究有素的题目，其首开课程便是《佛经翻译文学》。先生认为中古佛教的流传，对文学不仅在内容上，而且在体裁上皆产生重大影响。在内容上，许多中国小说的人物和故事情节都可溯于佛经故事。如《西游记》中玄奘三弟子，孙悟空的原型为印度著名叙事史诗《罗摩延传》第六篇中的工巧猿，合并了《贤愚经·顶生王缘品》中顶生升天争位的故事，遂有猿猴大闹天宫一节；猪八戒高家庄招亲则由《根本说一切有部毗奈耶杂事》三“佛制苾刍发不应长缘”中“牛卧苾刍”的故事演变而来；慈恩法师流沙河诵经去恶鬼的故事

则为沙和尚故事之起源。先生不仅分析了其渊源关系，并依此推出文学故事演变之公式：简单纵贯式，复杂纵贯式和混合横通式，为比较文学的研究提供了一个很好的范例。关于体裁，先生通过研究佛典中长行与偈颂相间的形式以及向说经文体的递嬗，指出中国传统的章回小说，正是说经文体的一种结构；散文偶杂诗歌，为说经文体的另一种结构；诗文合体则为中国弹词的前身。先生分析了一姓家传体的演义小说如《杨家将》等与《维摩诘经》上原始流别的变迁程序的相似性。此外，先生把中国哲理小说、长篇小说的内容和结构与佛经故事作了比较研究，为中国古典文学的研究提供了富有启发的起点。

佛教与社会文化　　先生致力于佛教史研究，并不是对佛教本身特别感兴趣，而是借佛教来解释社会历史的一般状况。先生特别注意佛教所代表的外来文化与本土文化相接触的问题，认为外来文化必须与本土文化相融合才能得以流传。如早期所译佛经常有道教词汇，用“道”字释“菩提”等。盖因佛教初入中国，名词翻译往往依托较为近似的老庄，以教义学说渐普及，乃专用对音译经。同时又指出外来文化必须适应本土文化的需要而有所扬弃。他通过比较敦煌写本《莲花色尼出家因缘》与巴利文《涕利伽陀》中的“莲花色尼”篇，发现中文本阙去一种恶报，即莲花色尼屡嫁，而所生子女皆离失，不复相识，复与其所生女儿共嫁于其所生之子，追既发觉，乃羞恶而出家。先生认为这一段载于偈颂本文，决非注释或后来附会之事，且为莲花色尼出家的关键所在，是全篇最要者，断不容略去。敦煌本所载其它各节与巴利文本略同，唯独阙去这一节，此非偶然遗漏，而是由于与中华民族的伦理道德观念相冲突的故意删节。此外，佛教教义“无父无君”、“沙门不拜祖”、“沙门不敬王者”等亦皆与中国传统的忠君孝亲观念不相容而不得不被舍弃。先生不仅注意到外来文化被本土文化同化的现象，也注意到外来文化对本土文化的影响和改

造，如借用佛道行般若之意旨以解释庄子之《逍遥游》，便是以佛释道之一例，天台宗也是佛教华化的结果。在《冯友兰中国哲学史下册调查报告》一文中，先生明确地指出："释迦之教义……与吾国传统之学说、存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则决难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者……虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。"这一论断不仅揭示了佛教与中国传统文化相融合的过程，也揭示了一般文化传播的规律。

佛教与政治　先生虽注重佛教与社会文化的关系，更注重佛教与社会政治的关系。他在《陈垣明季滇黔佛教考序》中指出："世人或谓宗教与政治不同物，是以两者不可参互合论，然自来史实所昭示，宗教与政治终不能无所关涉。"先生正是注意了这一关涉。他详细地分析了隋文帝、炀帝、武则天与佛教的关系，以此说明自隋大业至唐景云年间佛教地位之升降与政治集团变易的关系。在《武曌与佛教》一文中，指出武氏虽世奉佛教，本人也曾出家为尼，但她在位时大力提倡佛教则主要出于政治目的。中国儒教经典重男轻女，不许女身得为帝王，而大乘急进派经典有女身受记为转轮圣王成佛之教义，武曌因此颁行《大云经》于天下为受命之谶。先生关于佛教与政治关系的论述应当说是十分精辟的。不少国内外学者接受了他的观点或受他的观点的影响。陈观胜一书中便全盘接受先生的观点（见 *Buddnism in China* P.219-222），在美国学者Arthur Wright和日本学者宫川尚志等人的著作中亦可见先生关于中古宗教论述的影响。

此外，先生就佛教与中国史学史、佛教与音韵学等方面提出了许多有价值的观点。例如，他指出《洛阳伽蓝记》是采用魏晋南北朝僧徒合本子注的形式而创造的一种新著体裁，裴松之注《三国志》、刘孝标注《世说新语》皆是采用合本子注形式。这种体裁

至宋代仍十分流行，如《续资治通鉴长编》、《三朝北盟会编》、《建炎以来系年要录》等皆合本子注之遗意。关于音韵学，他指出中国传统之声本位为五声，既宫、商、角、徵、羽，而所谓平、上、去、入四声，乃摹拟西域读经之法以供中国行文之用。以上这些都是先生研究佛教史时触类旁通的贡献。

西域民族史　这也是先生早年研究的一个重点。正因为西域是佛教输入中国的媒介地，加上当时国难重重，所以西北史地研究之风甚盛，先生亦卷入其中。他致力于《蒙古源流》一书的考证，对读书所引史料一一寻根溯源，并较之以蒙文、满文等不同版本，写成蒙古源流研究四篇，对该书史源、年代、所涉及地名、人物等皆有精细考证。除了推断出作者萨纳囊彻辰洪台吉能是库图克台彻辰洪台吉的曾孙，并列出世系表论证满、汉译本的误断外，还运用民俗学的方法，比较多种蒙古史关于民族起源的神话传说的演变，发现《蒙古源流》一书的基本观点和编制体裁都渊源于元朝帝师八思巴为忽必烈长子真金所造的《彰所知论》，因此论证了蒙古旧史层累向上创造的过程。最初是蒙民族固有的，与东北夫馀、鲜卑等民族相类似的起源感生说，如《元史》所载；至《元秘史》加入了突厥、高车文化的内容；迨得《彰所知论》和《蒙古源流》又增添了吐蕃、天竺的佛教神话，从而使蒙古史成为由西藏而上续印度的通史。先生研究蒙古史的这一发现与顾颉刚先生"层累地造成古史"的论点，对东方民族古史形成的理论，可谓殊途同归。

先生关于西域民族史研究的另一种贡献是正确地推断了吐蕃彝泰赞普的名号和年代。这个问题虽有不少名家的研究，但一直未能解决。先生依据拉萨《长庆唐蕃会盟碑》碑阴吐蕃文所载，推出赞普名字为可黎可足 Khri-gtsug Idebrtsam，纪元为 Skyid-rtag，意为彝泰。又援引蒙、满、藏、德及拉丁等文字解释旧史何以将可黎可足误为达尔玛持松垒，并考出达尔玛和持松垒为二

人。由于先生能充分运用史学和语言学的知识，故其研究常能超越前人。

然而，先生并不把这门学问作为自己研究的主要方向，清中叶以后，乙部之学，喜谈西北史地，实与国难边防有关。先生研究西域民族史，旨在“但开风气不为师”。他曾说：“寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后。年来自审所知，实限于禹域以内，故仅守老氏损之又损之义，捐弃故技，凡塞表殊族之史事，不复敢上下议论于其间。“此番话固有自谦之词，但亦表明其治学的志趣。加上战乱流亡，图书资料不易获得，故30年代以后，先生的研究重点逐渐转到中国中古史上来。

先生从30年代初开始讲授中国中古史课程并发表一些论文，此后，致力于这一方面的研究长达三十多年，提出不少精辟的见解，把这一学科的研究推进了一大步。先生对中国中古史的研究，主要沿下面三条主线：

1.统治阶级内部各集团势力的升降　关于曹魏政权性质与司马晋禅魏，史学家多以曹氏、司马氏两姓的关系来解释，实未能尽明历史真相。先生在《书〈世说新语·文学类〉钟会撰四本论始毕条后》文中，从文化的角度，分析了四本论各派代表的社会集团，将东汉中晚之世的统治阶级分为两大集团，一是内廷之阉宦，出身大致为非儒家之寒族，尚智术，轻礼法，曹魏即为其代表；一是外廷之士大夫，出身大多为地方豪族，崇尚儒家之学说，司马晋即为其代表，故魏晋之兴亡递嬗乃东汉晚年两大集团竞争胜败的问题。关于唐代政治社会，先生提出了“关陇集团”的著名论点。在《唐代政治史述论稿》一书中用宇文泰“关中本位政策”所鸠合的集团的兴衰和分化来解释唐代三百年间的统治阶级。指出初唐社会以“关陇集团”为轴心，与之抗衡的另一种社会力量是以山东士族为代表的高门贵族；武则天开始通过科举擢进新人，引起社会阶层的流动，关陇集团被打破；唐玄宗以后，转化

为外廷士大夫两个党派，世族旧人和科举新人分别勾结内廷宦官展开的斗争，牛李党争即为其表现。在《记唐代李武韦杨婚姻集团》一文中，又进一步分析了关陇、山东集团势力消长的过程。先生这些论点在史学界产生了强烈影响。正如崔维泽在《唐代统治阶级的构成》一文中指出：自从二战期间陈寅恪关于唐代政治史的光辉的、有洞察力的著作发表以后，史学界普遍采用先生的观点来解释唐史（载《唐史综观》第48—49页）。当然，也有不少学者对先生的观点提出异议，如崔维泽认为先生过分夸大武后科举取士的社会后果（见《唐代统治阶级的构成》）。他和 Wechesler 一致反对以地域、出身和社会阶层作为划分党派的标准（见《高宗与武后》，载《剑桥中国史》第 3 卷 第250—251页），砺波护、谷川道雄、毛汉光、岑仲勉也都提出了不同意见，但先生的见解，在唐史研究中仍占有重要的地位。

2.典章制度的承上启下　先生第一部史学专著《隋唐制度渊源略论稿》，精细地考察了隋唐主要制度，如礼仪、职官、刑律、音乐、兵制、财政等制度的源流，纠正了人们认为隋唐制度渊源于西魏、北周的一般看法，指出其源流主要是北魏、北齐，其中包括了东晋、南朝前期所承魏晋文化以及保存于河西一带的汉文化。隋唐制度的主体，集江左、中原、河西三种文化之大成，其次还有梁陈一源和西魏北周一源。先生对历代典章制度十分熟悉，故能上下贯通，指出其变迁的主线，如关于府兵制，先生指出隋以前早期实为鲜卑部落兵制，特点大体上为兵农分离，部酋分属，特殊贵族化；隋以后为华夏兵制，特点为兵农合一，君主直辖，比较平民化。周文帝、苏绰为此制度创始人，周武帝、隋文帝为改革人，经唐玄宗、张说手而废止。如此，先生发其源且究其变，北朝至隋唐数百年兵制脉络分明。

关于刑律，先生指出隋唐与北魏、北齐嫡系相系，而与周律无涉。北魏前后修律十数次，但以神䴥律、太和新律、正始律为

重要。神麢律修于北魏初年，议律者如崔宏、崔浩、卢玄等多为中原士族，家学所传乃汉魏旧律，太和新律由李冲主持编修，河西因素居显著地位；而正始律出于南士刘芳之手，又输入江左文化，故北魏“诚可谓集当时之大成者”，为北齐、隋唐所因袭。先生所论精辟，非有高深学识不能若此。

3.民族迁徙和文化融合　中古时期是民族大融合的时代。先生十分注意这一点，在《唐代政治史述论稿》和《隋唐制度渊源略论稿》中，都反复强调种族和文化问题“是治吾国中古史最要关键”。先生对五胡种族、少数民族政权的民族政策、民族的分布和迁徙以及各族在文化上的相互影响都进行细致分析并提出独特见解。例如在《述东晋王导之功业》一文，通过分析两晋之际南来的北方各阶层迁徙的路线及定居地来说明东晋南朝三百年间政治社会之变动及文化之融合；在《东晋南朝之吴语》和《从史实论切韵》中，则通过语言现象来分析北方侨姓移居南方后南北文化的交流。

先生对民族融合的研究总是着眼于社会政治。他在《唐代政治史述论稿》中对唐代河朔地区的分析便是典型一例。河朔为魏、晋、北朝文化最高之地，但隋末丧乱，东突厥复兴，中亚胡人转迁该地，中唐以后逐渐胡化，以至唐政府非任命蕃将不能维持对河朔的统治，遂使蕃将割据方隅，酿成安史之乱。先生从种族与文化角度来解释安史之乱，比以往单纯从政治、军事的角度去解释别树一新说。学者有认为文化之变迁乃政治独立之结果，批评先生把政治事件归结于文化因素是颠倒了因果关系。但先生把政治、军事、文化各方面综合起来分析社会，显然更深一层。

先生治史，极重文化。他曾反复强调种族文化是研究中国中古史的关键。他一生著述亦多从种族和文化的角度来观察、分析社会，形成一个文化系统。他指出了种族与文化的关系，认为：“种族之分，多系于其人所受之文化，而不在其所承之血统。”文化

超出了种族的范围，因此，相信“有教无类”，批评个别民族优越论及种族歧视。诚然，先生有时过分强调文化而忽略了其它重要因素，但总的说来，先生关于种族与文化的论述大多是很精辟的。

三

先生由于家学缘故，诗词文学素养甚好。倡导诗文证史是先生对史学方法的一大贡献。清人杨钟曦在《雪桥诗话》中已注意到诗的题目可以核正史事，然而，真正把它作为研究历史的方法，先生首发其端。他认为要把历史学提高到如地质学、生物学一样具有较高的科学性的学科，必须占有准确的史料，历代官修正史，难免受为尊者讳、为贤者讳的传统观念所影响，不能如实反映历史，故后来读者难以明了真相。而历史上的诗文可以提供较为真实的史料作佐证。从30年代开始，先生便注意到用诗文证史。如以李商隐《无题》“万里风波一叶舟”证李德裕归葬日期为大中六年夏季；以韦庄《秦妇吟》补述黄巢起义事迹；以李复言《续玄怪录》发中唐宫闱斗争隐史等，都是在这方面的独特创举。后他以元稹、白居易诗笺证史事，集成《元白诗笺证稿》，此书成为先生学术上新的里程碑。先生一直致力于诗文证史方法的探索，并把它看作毕生治学的总结。战后他在英国治目疾无效，于精神绝望之际，却想到要完成《元白诗笺证稿》，赋诗曰：“余生所欠为何物，后世相知别有传。归写香山《新乐府》，女婴学诵待他年。”大有以此书传后人之意，可见他对此书的重视。晚年，他仍一如既往地倡导诗文证史。1964年冬至日感赋一诗云：“文章堆几书驴券，可有香山乐府新。”亦以元白诗证史为平生治学之功。除

不断修订《元白诗笺证稿》一书外，先生又穷十年功夫，写成《柳如是别传》，通过笺释钱谦益、柳如是诗文，系统地论述了明末清初的历史，其中论及的一些重大历史事件如复社事迹、钱谦益投清因缘、郑成功复明活动等，本末甚详，且为正史所不载。此书是以诗文系统考订一代史事之杰作，且先生自称著此书目的在于"欲自验所学深浅"，故可视为先生一生治学方法的总结。

先生倡导的诗文证史包括二个方面：一是以诗文为史料，或补正史乘，或别备异说，或互相证发；另一种方法是以史释诗，通解诗意。先生既对诗文有较深造诣，又能用史识解诗，故常常高人一筹。如杜甫《哀王孙》中"朔方健儿好身手，昔何勇锐今何愚"句，历来注释家皆认为"朔方健儿"乃指当时朔方军或泛指北方军队，读者也不觉有异。但先生通过分析史实，认为杜甫决不会讥讽当时对抗安史之主力朔方军及其将领，且朔方一词已成为当时行政区专有名词，不能用作泛指，因而断定"朔方健儿"实指同罗部落。杜甫以此二句讥讽同罗部落一再反叛自取灭亡，并表达了京师收复指日可待的意思以告慰困留长安的唐宗室，全诗意思遂为之贯通。又元稹《遣悲怀》三首乃悼其妻韦氏之作，因情感深挚而为世人所熟知，但极少有人发觉其有不可解之处。先生因具有丰富的历史知识，从第一首中"今日俸钱过十万"句，发现此诗写作年代与排列有问题，推断出此诗应作于韦氏去世较久即元和十二年五月元稹权知通州刺史任内。韦氏死于元和六年，今本第三首有"邓攸无子寻知命"及"唯将终夜长开明"等句，说明此诗乃是元稹未有子女且未再娶之前即元和六年所作。今本第二首有"衣裳已施行看尽"句，词意似应在韦氏逝世稍久而又未甚久，即初贬江陵时所作，较第三首为后而较第一首为先，故《遣悲怀》三首的排列，今本第一、三首应倒换位置。

先生的诗文证史，重点在唐诗。学者历来多重视唐诗的文学价值而较少注意其史料价值，先生认为唐诗叙事成份多，从而提

供了大量有关时间、地点、人物、事件的史料。又唐诗作者广泛，很能反映不同时期、不同社会阶层的思想状况和生活状况。《元白诗笺证稿》便收集了先生这方面的许多示范性成果。

先生以诗文证史，诗史互证，着眼点不在诗文而在历史。举元稹《连昌宫词》为例。《连昌宫词》是元稹感时抚事之作还是依题悬拟之作，议论较多，此虽关系全诗的写作时间和诗句的铨释，但先生更着重此诗的政治背景。词末"官军又取淮西贼，此贼亦除天下宁"、"老翁此意深望幸，努力庙谟休用兵"，明白表示希望天下安定，休兵偃武。元和、长庆年间，朝廷有"用兵"、"销兵"之议，宪宗主"用兵"，穆宗主"销兵"，朝廷大臣往往因主张与皇帝同异而遭升贬。元稹一生宦海浮沉，后结交宦官，以《连昌宫词》等篇取宠穆宗，位至宰相。《连昌宫词》不但是元稹升官的敲门砖，亦是当时政治倾向的佐证。

史学家以小说证史历来鲜见。裴松之注《三国志》引用了如《搜神记》等小说，但多用其荒诞无稽谶应之说，于史事无补。学术界每有小说家之言不足为信史之成见。然先生并不因古典小说有虚构成分而忽视其史料价值。小说的写作不可能脱离社会现实，其中必有反映当时社会面貌的地方。他综观私家著述小说和官修史书的长短处，持科学态度，去伪存真，把私家小说提到与官修史书同等的地位，这是我国史料学上的一大创举。为此，先生也作了不少富有成果的研究。如以《桃花源记》释十六国时北方的坞壁经济形式；从《莺莺传》了解中唐以后社会门第观念和道德观念等等。用小说证史时，先生强调详辨和慎取，提出要注意小说中的个性和通性，小说中的具体人物往往是虚托的，而人物的典型性是真实的。如《莺莺传》中的张生，其人不一定姓张，宋人有力主张生乃张籍之说，便是泥于小说的个性而产生误解。小说中的年代、地点也不一定准确，甚至可能故意讹传。如《桃花源记》的年代和地点皆为虚托。他又指出《续玄怪录》"辛公平上仙"故

事，揭露了唐朝中叶后，宦官专权，竟至谋害皇帝，此为官修史书所讳言的宫闱隐秘，这是很有卓识的发现。这类小说作者有所顾忌，于是故弄玄虚，将事件神话化，年代或故意推移，作者的署名也往往弄虚作假，或冒名前人，或伪掩名流，而所托名流多属政治派别的代表，因此又非随意托名流，从中亦可探讨小说写作的政治目的。诸如此类，先生提出了许多富有启发性的见解并作了示范性研究。

继章学诚"六经皆史"之后，先生又以"诗文皆史"，开创了一种新的史学方法，为历史研究开辟了一条新途径。

四

先生对中国古典文学的研究，也有卓越的贡献，对唐代文学和明清之际的文学，尤其有精辟论述。他对唐代文学的研究，主要有三个方面。

关于古文运动　　先生从民族和文化的角度分析古文运动，认为古文运动在中唐以后蓬勃发展是由于安史之乱和藩镇割据所引起。在《论韩愈》一文中，先生指出：古文运动的中心是恢复古代儒家思想的地位，"尊王攘夷"。安禄山、史思明均为西胡杂种，藩镇居民多为胡人或胡化的人，与中国传统文化不相容，提倡古文实有排斥外族之意。先生着意研究文学发展与当时政治、文化的关系，寻找更深刻的原因，对后学者有很大的启发。同时，先生还重新评价了韩愈的地位，认为韩愈有着坚固的儒家思想、排外意识清晰，视佛教为夷狄之法，更以谏迎佛骨被贬为潮州刺史，其主张之彻底非其它古文运动著名人士如萧颖士、柳宗元等所能及。唐人既视安史之乱为夷狄乱华，古文运动受此刺激

而兴，排佛最为激烈，故韩愈便成为古文运动走在最前头的人。先生把古文运动与民族意识、文化交互关系结合起来研究，无疑是唐代文学研究的新见解。

关于《新乐府》　先生对白居易《新乐府》的用力尤甚，在《元白诗笺证稿》中他用大量篇幅比较白居易与元稹的作品，认为白氏《新乐府》是“洵唐代诗中之巨制，吾国文学史上之盛业也”。指出《新乐府》在内容上反映现实，针贬时政，意旨明了；在形式上，语言简单流畅，造句多以三七言参差相间，仿古乐府而又有所突破；在结构上亦颇有新意，全诗有总序，每篇有小序，各篇首句即为全诗标题，首句则为全诗的概括。全诗按唐代各朝分别论事，组织之严，用意之密，古今中外不可多见。先生还根据敦煌发现变文俗曲的体裁，推断《新乐府》乃吸收并改良民间歌谣而成，故能在社会上广泛流传。因此，先生认为《新乐府》是我国文学逐步趋向下层的一个重要标志，其价值及影响，较之陈子昂、李白更为高远。他对《新乐府》所作的精细研究和新颖见解，都超越了前人。

关于行卷　赵彦卫《云麓漫钞》已谈到行卷问题，但真正对行卷进行全面研究的，先生首开其端。他研究了行卷的体裁，认为行卷包括史才、诗笔、议论，文备众体。《莺莺传》叙事部分显示了元稹的史才，“莺莺歌”“会真诗”等属诗笔，篇末假张生之口，发大段“忍情”之说，则为议论。此外，《连昌宫词》、《长恨歌》、《幽怪录》等都属行卷。先生研究行卷的重要成就在发掘行卷所反映的社会思潮。如他指出《莺莺传》反映了元稹沿袭南北朝的世族门阀观念，以婚宦为社会地位的主要标志，故对出身寒微的莺莺始乱终弃，别婚高门。由此可见唐代的一般社会意识和道德观念。这亦是先生把文学研究与史学研究结合起来的一例。

他对明清之际诗人钱谦益与名妓柳如是的生平和作品的研究，写成《柳如是别传》三册，数十万言，穷十余年精力，为明清

文学研究提供了许多有价值的成果。先生详尽地考证了柳如是的姓名、身世及生年活动的时间、地点和人物交往的情况，精辟地注释了钱、柳诗文，并评价其在文学史上的地位。先生认为柳如是的诗文的意境已进入北宋诸贤之范围，非同时复社、几社胜流所能望及。先生颂扬柳如是、同情钱谦益的观点，使人耳目一新。先生此书结构新颖，以钱、柳诗文为主线，贯串始终，并通过诗文笺证反映明清之际政治、社会的状况，是以诗文系统考证一代史事之典范。

五

先生一生致力于文史研究，做出了卓越的贡献，总而言之可概括为下列几方面：

（一）批判地继承了乾嘉史学的方法。先生留学德国时，也曾受西方史学方法的影响，重视从史实求史识。先生熟习乾嘉考据之法，在其著作中常得心应手地运用校勘、辨伪等方法考证史事。但先生认为考证只是治史的手段，而不是治史的目的。他批判了乾嘉学者把史学变成史料学的做法，力求通过考证来说明历

而在于能从细微处阐述关系甚大的问题。必须指出，先生的考证方法主要以事证为主，不单纯依靠版本的校勘和章句训诂，而是着重事物内在的关联，探求史料作者的原意、今典及所记史事的可靠性。例如，在考证庾信的《哀江南赋》时，为了解释其“今典”，即作者当日之时事，先考定此赋作成的年代是公元578年，其时南北流寓之士，各许归还其旧国，陈顼、沈炯等已被遣返南方，而庾信独留北方，又从周陈通好，使命往来，推知庾信有可能闻见沈炯南归后所写的《归魂赋》及北归使者杜杲使陈时拒绝遣回庾信的信息，再比较《归魂赋》和《哀江南》在体裁结构上的相类、内容次第的小异和词句的符同，考出今典为陈顼的遣往与杜杲的答词，于是推断出庾信写作的直接动机是有感于陈顼、沈炯获释遣返而自己南归无望，因而作赋寄托哀思。这种细致的考证能增进对原文的理解。既重外考证，更重内考证，正是先生区别于乾嘉学者之处。

（二）吸收了西方比较语言学的方法。先生早年专攻语言学，掌握多种外语，使他能运用多种文字来相互印证、校正史乘，并运用比较语言学的方法来说明文化交流的现象。早在1923年的《与妹书》中，先生便写道：“我今学藏文甚有兴趣。因藏文与中文是同一系文字……藏文数千年已用梵音字母拼写，其变迁源流较中文为明显。如以西洋语言科学之法为中藏文比较之学，则成效当较乾隆诸老更上一层。”先生运用多种语言进行语言考证之例在其著述中屡见。例如在考证《蒙古源流》一书时，他用满文、蒙文、中文相互印证，考证出 Temegetu 为榆林，Turmegei 为灵州，与 Derssekai、Deresgai等名同属一地，从而辨正了施密德（Isaac Jacob Schmidt）蒙文译本将Turmegei和Temegetu 误为一处的错误。先生丰富的语言学知识，使他在考据学上远远超出乾嘉诸老，辨正了不少前人的错误。例如，他指出天台宗智者大师误“悉檀”之“檀”为“檀施”之“檀”，因而将“悉檀”释为“遍施众生”，

而不知“悉檀”是梵文Siddhanta的对音，其字从语根 Sidh衍出，意为宗、理；而“檀施”之“檀”为danna 的对音，其字从语根da衍出，两者绝无关系。对音也是一种考据方法，但先生却很少使用，因为他懂得要掌握对音的规律实在不容易，弄不好会流于穿凿附会。而且，具体的人对语言的掌握亦会有差异，更增加了对音的困难。他曾谈到玄奘的《大唐西域记》和玄奘翻译的佛经就有对音不准的问题。玄奘常把dh音与K、bh音混淆，要复原玄奘的译著首先要弄清玄奘的语言与一般语言的差异，故用对音考证《大唐西域记》就应审慎。尽管先生精通语言学，却从不泛用对音考证。在铨释白居易《阴山道》“纥逻敦肥水泉好”一句时，便说“纥逻敦”一词不易解，按突厥方言，疑“纥逻”为 Kara 之对音，意为玄黑或青色；“敦”为 Tuna 之对音简译，意为“草地”，“纥逻敦”便是青草地的意思，下文又有“草尽泉枯马病羸”句对证。这个解释似可成立，但先生仍不肯定，只称“姑记所疑，以求博雅君子之教正”，表现出一位学者严肃的治学态度。

(三)运用比较研究的方法。比较研究最初兴起于文学领域，先生十分注重这一新兴的研究方法。他在《元白诗笺证稿》中指出：“今世之治文学史者，必就同一性质题目之作品，考定其作成之年代，于同中求异，异中见同，为一比较分析之研究，而后文学演化之迹象与夫文人才学之高下，始得明了。”他的《元白诗笺证稿》便是比较研究的典范。他比较了白居易的《琵琶歌》，说明白诗对元诗的因袭和改进，因而其感情和意境皆高于元诗。在研究宗教史和西域民族史时，先生亦常用比较研究的方法，说明印度文化、西域文化和汉族文化的交叉影响。在运用比较研究时，先生注重影响研究法，而反对平衡研究法。他在《与刘叔雅论国文试题》中说：“此种比较方法，必须具有演变及系统异同之观念。否则，古今中外人天龙鬼，无一不可取以相比较。荷马可比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无

所谓研究之可言矣。"影响研究虽更具系统性，但平衡研究亦不失为一种有用的治学方法。然而考虑到先生游学多年的德、法诸国，正是影响研究学派的发源地和流行中心，故先生因袭这一学派而反对平行研究学派，亦就不足为奇了。而且先生亦不一概反对平衡比较，在《论再生缘》一文中，先生曾对中国弹词体和希腊、梵文的史诗作过比较。

先生的史学方法有两个显著的特点：一是详细地占有可靠的史料，不作空头史学家；二是实事求是。先生主张有一分史料说一分话，在可靠的史料基础上分析历史事实的客观因果关系，反对想当然的主观臆想，他在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中尖锐地批评那些不经过史料搜集、整理、研究，而往往依其自身的思想经历去推测古人意志的人。他在史料的选择与运用上，都有许多与众不同的方法，他不以搜奇猎异取胜，引用资料多为通行史书，如廿四史、《资治通鉴》、《通典》之类。但他也不忽视私家著述的史料的价值，他把正史与私家著述互相比证，不但开拓史料的范围，且使所用史料更能立于准确的基础。正是由于先生注重实事求是，并且有一定的科学方法，故其论著能长期雄踞史学之林。

先生既重社会文化的研究，更重社会政治的研究，他在《崔浩与寇谦之》一文中指出：社会阶级之意识能超出胡汉民族之意识。因而把种族、宗族、文化都归结于社会阶级的出发点(先生所用的阶级一词实指统治阶级内部阶层)，他通过研究宗教，阐明"吾国政治革命，其兴起之时，往往杂有宗教神秘性质，虽至今日，尚未能脱出历史的惯例"(《天师道与滨海地域之关系》)。《武曌与佛教》一文，更是明确地体现了先生关于宗教、文化从属于政治的观点。

先生一生最重学术自由。早年在悼念王国维的碑铭中有"思想若不自由，毋宁死"语，认为无自由便无学术可言。在《论再生

缘》一书中说："六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘。……《再生缘》一书在弹词体中所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。"他写《柳如是别传》，也是为了"表彰我民族独立之精神，自由之思想"。先生持学术自由的思想可谓始终不渝。认为研究学术最主要的是要具有自由的意志和独立的精神。关于《清华大学王观堂先生纪念碑铭》中"士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏"，他解释说：俗谛在当时指三民主义而言。必须脱掉其桎梏，才能有自由思想和独立精神，否则即不能发扬真理，即不能研究学术。一切与政治有关的，都被视为是不自由的表现，因而也认为以马列主义为指导研究学术，是不自由的表现。他未能区分主义有科学有非科学、正确不正确之别，而一律视为"俗谛"。

先生不但在学术上有较高成就，对培养学生也十分负责任。他虽执教多年，但每次上课都认真准备，他讲课极有条理，论证周详，富有启发性，很受学生的欢迎。先生为人襟怀坦白，对同行、好友的著作都能提出中肯的意见，陈垣先生就称先生是他"不客气的诤友"；吴宓先生称先生"虽系吾友实系吾师"。而对不同意见，甚至是激烈的学术批评，先生亦能虚怀若谷，不以为忤。这些都是后辈所应效学的。

先生杰出的成就，使他在学术界上享有极高的声誉。不但受国内读者的推崇，在国际上也有很高威望。"先生之学博矣、精矣，几若无崖岸之可望，辙迹之可寻。"这是先生在《王静安先生遗书序》中对王国维的评价，用来评价他本人，也是恰切的。

陈寅恪先生和日本

日本东京大学　池田 温

一、早年留学日本

陈寅恪先生之生涯行迹，现在已有蒋天枢教授《陈寅恪先生编年事辑》[1]和汪荣祖教授《史家陈寅恪传》[2]两书，根据大量原始资料介绍描绘，我们容易通观其大概。

陈先生八十年之一生，在国外的时间累计达十年余，其中大部分是在年轻时代，后半生中只出国一次，即从1945年秋到翌年春赴英国治疗眼疾，结果以无效而归国。先生之留学经历可谓多彩，略如下：

13—14岁	1902年—1903年	日本	新文学院中学
15—16岁	1904年10月—1905年	日本	新文学院中学
21—22岁	1910年—1911年秋	德国	柏林大学
22—23岁	1911年秋—1912年	瑞士	苏黎世大学
23—25岁	1912年末—1914年	法国	巴黎大学
29—32岁	1918年冬—1921年	美国	哈佛大学
32—36岁	1921年—1925年	德国	柏林大学研究院

其曾留学之国有五，其中以德国两次累计达五年为最长。反之于日本逗留期间各次均未满一年，终因患脚气病，须易地疗养而归国。此种状况，反映出陈先生之留学日本，较之欧美为期既短，年龄且幼，故旅日对其人格形成和学术吸收之影响亦最少。

20世纪初年，清国之留日学生骤增，1905、1906年总数达八千人，是为最高纪录[3]。盖当年日本在远东战胜俄国，声望日增。而陈先生之长兄衡恪、次兄隆恪两位俱曾留学日本，先生于此时留学日本，可谓不依个人之意志，一方面由父兄向导，另一方面乃顺应社会之大势。

据说，脚气致病原因是由于食物中缺乏第二种维生素（即Vitamin B）所致。此种维生素，含于米粒之薄膜中，米粒舂至极白，薄膜尽脱，维生素即完全失去；故欲预防脚气病者，宜食稍为粗糙之米，又宜兼食麦、豆及各种蔬菜，以为补助。当时日本大城市市民一般常食精白大米，患脚气病者不少。陈先生罹病恐亦由于饮食生活之变化所致。

先生在日期间行动之详细情形不可得而知，一般留学生均先习日语，陈先生亦可能如此。修习外语，年龄越小越好。陈先生以通晓多种外语而著闻，可历数者达廿余种，日语颇为精通。先生著作屡引日人论文，如下章所举。先生之日语基础，无疑成于其弱年两次访日留学之际。长兄衡恪先生于日本学绘画，次兄隆恪先生于日本学财经，俱颇有所成。而寅恪先生在日本则未入专攻之门，唯习得语言和获得生活体验而已。

当代对于东瀛留学之得失有种种看法，对日本之评价亦颇多分歧。其有兴味之一例试揭如下：

> 〔邹〕二我云：东游者归，无不啧啧称道日本之盛：法度也，山水也，人物也，几疑为神仙居无以过。吾〔孙宝瑄(1874—1924)〕独不然之。吾之游日本，凡两度矣，相其人情，察其体势至熟，日本奚足以方我中国？人之好怪，岂不然哉？中国者，天然之国也。天时之正，地利之厚，人民之众，开辟以还，越数千年，历古圣王，经营之，缔构之，精华顾未尝尽泄，犹有所需而未欲一旦竭之也。天运尽，人为启，后有作者，其庶几乎？吾不敢近睹，惟远观焉。日本之

疆域，比中国一省，地瘠而民贫，智力罄矣，财用殚矣。其制度文化，初窃我唐，今勉规随欧西。然吾观其局局然如弗胜，未若我国人士思理之伟大也。皇皇然如有所穷，未若中国之拥据雄厚，坦然若不为意也。中国之亡，吾知之矣，亡于人也，非天亡也。日本殆亡于天乎？人亡者，吾将观其后，天或将兴之。天亡之国，人力其可几乎？[《忘山庐日记》光绪三十二年(1906)十二月十二日条][4]

孙氏之见颇具达识，寅恪先生之日本观虽不得窥知，或有共通于孙氏欤？其后先生两次渡涉万里留学欧美而不访日本，使人想象先生也许不满意日本，而慕求西欧之古典文明。然而在三十余年后之中日战争中，先生作札记于《旧唐书》，其中有太宗纪下贞观十七年秋七月庚辰条：

京城讹言云，上遣棖棖取人心肝，以祠天狗。递相惊悚。上遣使遍加宣谕，月余乃止。

附按语云："天狗，日本所传，当由唐代转入。"[5]

天狗本系星名，又指陨星形状似狗者，转为月中凶神，又为神兽名。但在日本，一般民间指为赤面高鼻、具神通自在之怪物，极为普遍，如贩卖高鼻面具称天狗面，童稚皆知。先生居日时，曾留意此类面目而颇异之，至读《旧唐书》时忆及而考其由来附记。

又1944年先生在成都撰《长恨歌笺证》，对"春寒赐浴华清池，温泉水滑洗凝脂"两句，考证温泉由来，颇涉广泛，其中有云：

又今之日本所谓风吕者，原由中国古代输入，或与今欧洲所谓土耳其浴者，同为中亚故俗之遗。[6]

"风吕"系日语指沐浴之日常语。此两条注记，可谓先生早年留学日本生活之痕迹，显示先生理解日本语言和生活之一端。又其名著《元白诗笺证稿》中有一段略示先生之日本文化观者：

此可取今日日本为例，盖日本往日曾效则中国无所不

至，……但其所受影响最深者，多为华夏唐代之文化。故其社会风俗，与中国今日社会风气经受宋以后文化之影响者，自有差别。[7]

此论虽稍有单纯化之嫌，然而使人叹赏先生洞察东海文化特性之深。

二、陈先生对日本学术界之认识

陈先生撰述论文一般不用脚注形式，引用他人论著较少。然而其著作中言及日本人论著颇多，使吾人得知先生对日本学术界之关注。先生论究“竹林”之依托佛教名词时，特加附记如下：

闻日本学者有论此事之著作，寅恪未见。[8]

此明示先生不采用传闻，所引他说必系直接亲见，可见其为学谨慎。今略举其著述中言及日人研究诸例，以示其博览：

《大乘稻芊经随听疏跋》(1927年9月)

法成译著之书（详见《史林》第八卷第一号、《支那学》第三卷第五号日本羽田亨、石滨纯太郎诸君考证文中）。[9]

《忏悔灭罪金光明经冥报传跋》(1928年1月)

金光明经诸本(梵文，余详见《宗教研究》第五卷第三号泉芳璟君《读梵文金光明经》论文。)……西藏文则有三本(见《支那学》第四卷第四号樱部文镜《蒙文金光明经断篇考补笺》)。[10]

《敦煌本十诵比丘尼波罗提木叉跋》(1929年5月)

日本西本龙山君影印《敦煌本十诵比丘尼波罗提木叉》并附以解说，广征详证，至为精审。此本不著译主姓名，西本

君考定为鸠摩罗什所译。敦煌本是否为鸠摩罗什所译，尚待他日新材料之证明。今日固不能为绝对否定之论，亦不敢为绝对肯定之论。似为学术上应持之审慎态度也。又西本君校刊此书，附以原写本之音写写误及异体文字表，虽其中颇有习见之体不烦标列者，然此为考古学文字学重要事业，前人鲜注意及之者。[11]

《元代汉人译名考》(1929年8月)

近年日本箭内亘博士著《元代社会之三阶段》一文(见《满鲜历史地理报告》第三卷)。其《蒙古色目氏族比较表》，较之钱竹汀《元史氏族表》及柯蓼园学士文《新元史氏族表》，尤为详审。至箭内博士又以陶氏所举汉人八种中未列南人为不合，殊不知蒙古语当日自有"囊家歹"之专名以称南人，实不在"札忽歹"即汉人总称范围之内。[12]

《灵州宁夏榆林三城译名考》(1930年5月)

日本那珂通世《成吉思汗实录》一二所考灵州宁夏地名颇精审，然彼书为《元秘史》之日文译本，故不及榆林之名，且其所征引，犹未完备。[13]

《彰所知论与蒙古源流》(1931年4月)

至第一类与夫余、鲜卑等民族之感生说相似者，则日本内藤虎次郎博士之《蒙古开国之传说》(见内藤氏《读史丛录》)并今西龙博士之《朱蒙传说》及《老獭稚传说》(见《内藤博士颂寿纪念史学论丛》)诸论文中已详言之，亦无庸赘述。元史所记阿兰果火不夫而孕事，乃民族起源之感生说。此种感生说，与夫余、高句丽、百济、鲜卑、契丹、日本、满洲等民族所传者极相近似(详见内藤虎次郎、今西龙两博士论文)。[14]

《三论李唐氏族问题》(1935年12月)

近又见日本东北帝国大学文科会编辑之《文化》第二卷第

六号载有金井之忠氏《李唐源流出于夷狄考》一文，其中涉及拙作，有所辨难，故作此篇，略述鄙见，条列于后。

（甲）李唐之李必非代北叱李部所改

金井氏据郑樵《通志》三〇《氏族略·变夷篇》记代北之人随后魏迁河南改胡姓事，其中有“叱李之为李”一语，……作一结论，谓李唐源出于叱李氏。寅恪案，……但如金井氏之说，既是代人迁洛之改姓者，则其所葬之地实为解决此问题之关键。……今则其所葬之地北不在恒代，南不在邙岭，乃在后魏南赵郡之广阿，唐代赵州之昭庆，而又父子共茔，显是族葬之遗迹。然则李唐先世果如金井氏之说，出于代北叱李部迁洛后改为李氏者欤？抑如寅恪之说，其初本为赵郡李氏之“破落户”或“假冒牌”者欤？孰非孰是，何去何从，治史者自能别择，不待详辨也。[15]

《武曌与佛教》（1935年12月）

关于武曌与佛教符谶之问题，可参考矢吹庆辉博士著《三阶教之研究》及汤用彤先生所作同书之跋文（载《史学杂志》第二卷第五、六期合刊）。[16]

《逍遥游向郭义及支遁义探源》（1937年4月）

日本恩田仲任《世说音释》三有“北来道人”条，以鸠摩罗什译《小品般若波罗蜜经》当之，则又不知殷浩、支遁皆不及见此鸠摩罗什译之小品也。[17]

《刘复愚遗文中年月及其不祀祖问题》（1939年10月）

近年桑原隲藏教授《蒲寿庚事迹考》及藤田丰八教授《南汉刘氏祖先考》（见《东西交涉史之研究·南海篇》），皆引朱彧《萍州可谈》二所载北宋元祐间广州蕃坊刘姓人娶宗室女事，以证伊斯兰教徒多姓刘者，其说诚是。但藤田氏以刘为伊斯兰教徒习用名字之音译，固不可信，而桑原氏以广州通商回教徒之刘氏实南汉之赐姓，今若以复愚之例观之，其说

亦非是。鄙见刘与李俱汉唐两朝之国姓，外国人之改华姓者，往往喜采用之，复恩及其他伊斯兰教徒之多以刘为姓者，殆以此故欤？[18]

《隋唐制度渊源略论稿》(1939年冬——1940年春稿)

其二礼仪附都城建筑

然隋创建新都大兴城，其宫市之位置与前此之长安不同，世有追究其所以殊异之原因，而推及隋代营造新都者家世之所出，遂以为由于北魏胡族系之实行性者(见《桑原隲藏还历纪念东洋史论丛》那波利贞氏《从支那首都计画史上考察唐之长安城》)。寅恪则谓隋创新都，其市朝之位置所以与前此之长安殊异者，实受北魏孝文营建之洛阳都城及东魏、北齐之邺都南城之影响，此乃隋代大部分典章制度承袭北魏太和文化之一端，与其以北魏胡族系之实行性一点为解释，无宁就杨隋一代全部典章制度立论较易可通。[19]

其三职官

近日本西京东方文化研究所《东方学报》第七册内藤乾吉氏复于其所著就唐六典施用一文，详为引申，故《六典》一书在唐代施行之问题已大体解决。[20]

其六兵制

又邺侯家传"六家共之"之语，"共"若依《通鉴》作"供给"之"供"，自易明了。惟"六家"之语最难通解。日本冈崎文夫教授于其所著《关于唐卫府制与均田租庸调法之一私见》(《东北帝国大学十周年纪念史学文学论集》)中，虽致疑于何故不采周礼以来传统之五家组合，而取六家组合，但亦未有作何解释。鄙意《通鉴》采用邺侯家传已作"六家"，故"六"字不得视为传写之误。然细绎李书，如"六家主之"及"自初属六柱国家"等语，其"六家"之语俱指李弼等六家，故其"六家共备"之"六家"疑亦同指六柱国家而言也。[21]

其(七)财政[附记]

此章作于1940年春季，其年夏季付商务印书馆印刷，久未出版。至1943年春季著者始于桂林广西大学图书馆得见1940年出版之《东方学报》第十一卷第一册仁井田陞氏《吐鲁番发见之唐代庸调布及租布》一文，与此章所论略同。特附记岁月先后于此，以免误会。[22]

《元白诗笺证稿》(1944年稿，1950年刊)

新乐府笺证

首句标其目，卒章显其志，诗三百之义也。其目下，严震白氏讽谏本、日本嘉承(相当元祐)重钞建永(相当庆历)本有"古诗十九首之例也"一句。铃木虎雄《业间录》校勘记，有者是也。寅恪案：《毛诗》大序，关睢后妃之德也。孔颖达《正义》云：关睢旧解云，三百廿一篇皆作者自为名。……乐天实取义于此。故新乐府序文中"诗三百之义也"一语，乃兼括前文"首句标其目"而言。铃木之说殊未谛。夫乐天作诗之意，直上拟三百篇，陈义甚高，其非以古诗十九首为楷则，而自同于陈子昂、李太白之所为，固甚明也。[23]

通览上揭诸条，其所引除那珂氏《成吉思汗实录》、桑原氏《蒲寿庚考》等中外驰名之著作外，还有个人论文集(如内藤氏《读史丛录》、藤田氏《东西交涉史之研究》)、纪念论文集、学报杂志多种，以及江户时代《世说》注本，其勤于搜索者诚可叹赏。又其于引述中，屡加以批判订补，以资史学进步。而且纵然完全否定他人所说(如金井氏《李唐蕃姓考》)，态度亦谦抑而奖掖后进，云：

夫考证之业，譬诸积薪，后来者居上，自无胶守所见、一成不变之理。寅恪数年以来关于此问题先后所见亦有不同，按之前作二文，即已可知。但必发见确实之证据，然后

始能改易其主张，不敢固执，亦不敢轻改，惟偏蔽之务去，真理之是从。[24]

陈先生和日本学人之交往一般不甚密切，而有亲密关系者，当系石田干之助、石滨纯太郎两氏。两先生协力组织大阪东洋学会，刊出学术论集《东洋学丛编》，其第一册纪念王观堂先生，陈先生寄去《须达起精舍因缘曲跋》一稿（1934年5月刊）[25] 石田、石滨两先生俱对东亚边疆及中亚语言和东西文化交流史特怀兴趣，可谓陈先生之同行，自然交情密切。石田氏负责管理（1918—1934年）之东洋文库收藏陈先生之《李德裕贬死年月及归葬传说辨证》、《三论李唐氏族问题》两篇抽印本，各篇封面左上角均有署名题辞：

敬求 教正。寅恪。

而在后一篇文中，还亲笔加以补充[26]，如附图，此明示先生之细心和厚意。

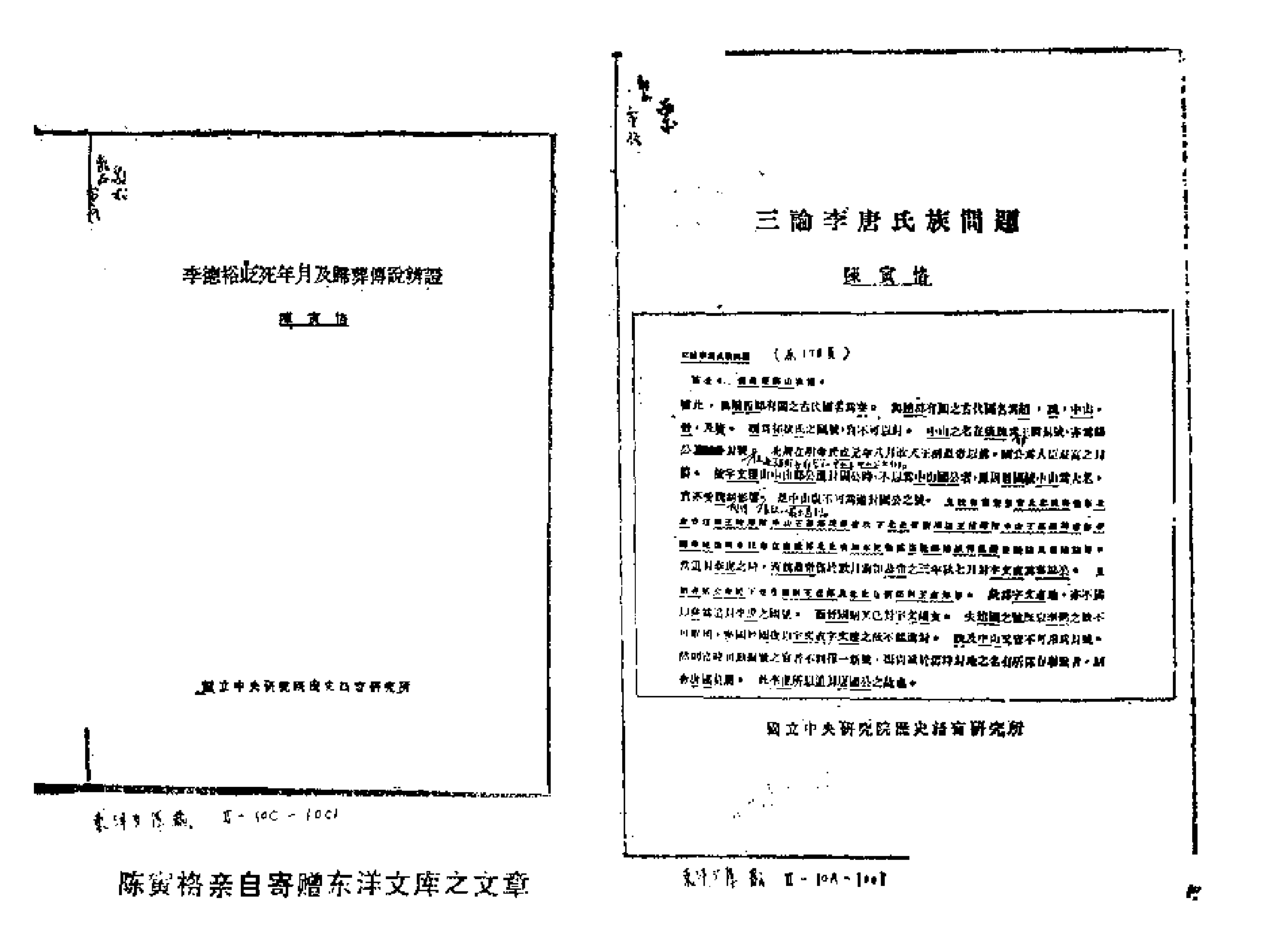
在仓石武四郎氏（1897—1975）[27]留学北京时期之日记稿本（由家属保存）中，有如下记述：

> 晚宣南广和居徐（森玉）、赵（万里）、钱（稻孙）三先生招宴，座者吉川（幸次郎）[28]、加藤（常贤）[29]，玉井（是博）[30]而外，孙蜀丞（人和）、陈寅恪、乔（原文欠名），真一时雅会。陈氏论如利刃断乱麻，不愧静庵先生后起矣。（1930年5月27日条，括号内人名为笔者推定补入。）

仓石氏与陈先生同席见面只一次，而对其印象如此深刻，可见先生之犀利非凡。

又有一轶闻，系蓝文征氏（1901—1976）[31]所传，蓝氏学生陈哲三氏[32]之《陈寅恪轶事》以蓝氏口吻记之：

> 我想举一件亲历的事情以见国际学人对他的尊敬与爱戴。民国廿二年在日本，有天在东洋文库吃饭，饭后大家闲谈，……白鸟说："蓝君你认不认得陈教授？"我答："是不是



李德裕貶死年月及歸葬傳說辨證

陳寅恪

國立中央研究院歷史語言研究所

東洋文庫藏 II-10C-100

三論李唐氏族問題

陳寅恪

國立中央研究院歷史語言研究所

東洋文庫藏 II-10A-100

陈寅恪亲自寄赠东洋文库之文章

陈援庵？”他说：“不是，是陈寅恪先生。”我说：“那是恩师。”白鸟一听，马上隔桌趋前伸过手来。白鸟在日本史学界，被捧得如太阳，如何对陈先生如此尊敬呢？他说了，他研究中亚问题，遇到困难，写信请教奥国学者，复信说向柏林大学某教授请教，而柏林的复信说应请教陈教授。当时钱稻孙度春假来日，正住隔房，他说可以代为请教陈教授，钱的春假未完，陈教授的复信已到，而问题也解决了。他说如无陈教授的帮助，可能至死不解。[33]

对于此一传闻，榎一雄氏曾在一文中表示怀疑，因为在《白鸟库吉全集》十卷中未见有一处提及陈寅恪之名，亦未曾闻钱氏有与白鸟氏邻居之事，从白鸟博士生平可以判断并无请人向外国学者询事之可能性。当时在东洋文库之石田干之助氏亦为不知此事而感诧异[34]。蓝氏毕业于清华国学研究院，后留学日本，晚年撰《清华大学国学研究院始末》[35]，对陈师尊敬甚深。蓝氏留学日本时，自1934年4月以后一年间隶籍于东京早稻田大学大学院，从清水泰次教授研究唐宋经济史。其在东洋文库与白鸟博士相会，必有其事，但是三十余年后之回忆，难免于细节上混入不准确因素，又含润色美化之可能性。

陈先生之《王观堂先生挽词并序》中有句云[36]：

东国儒英谁地主　　藤田狩野内藤虎

岂便辽东老幼安　　还如舜水依江户

第二句并附自注云：

日人藤田丰八[37]、狩野直喜[38]、内藤虎次郎[39]。内藤别号湖南。罗先生昔年在上海设东文翻译社，延藤田丰八讲授日文。先生从之受学。故此句三人中列藤田第一，不仅音韵关系。至于内藤虎列第三，则以虎字为韵脚之故，其实此三人中内藤之学最优也。

于此可见陈先生于日本学人最重视内藤湖南，而敝邦对内藤评价

亦最高，一般符合陈先生所见。

又杨联陞氏《陈寅恪先生隋唐史第一讲笔记》中有言：

> 日本旧谓其本国史为"国史"，"东洋史"以中国为中心。日本人常有小贡献，但不免累赘。东京帝大一派，西学略佳，中文太差；西京一派，看中国史料能力较佳。[40]

此文虽然简短，然而其意甚明，日人对于中国史研究纵有小小成果，但却无大局贡献，此言可谓对我日本人顶门一针，值得拳拳服膺。又比较东大一派和西京(京都)一派，后者之理解中文优于前者，此亦符合实情。陈先生所引日人论著，京都占太半[41]，应因此种背景。

三、陈先生著作对日本之影响

陈先生之论文，20年代后期以来陆续刊行，刊载其文章之杂志如《中央研究院历史语言研究所集刊》、《清华学报》之类，渡海进口日本者不少，夙为识者所注目。日本《东洋史研究》二卷二期(1936年12月)所载小野川秀美编陈先生著作目录[42]，明示其作品已被充分重视。然而陈先生著作对日本学界影响最大者，不能不举《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两书。前者系1939年冬至1940年执笔而于1944年由重庆商务印书馆出版，后者系1941年执笔而于1943年出版，俱为史语所专刊。时值第二次世界大战，不能流传敌对国家，1945年日本战败后学界始知其存在。然而战败后日本社会混乱，人民生活穷困，研究机关亦缺乏资金，无力购藏外国刊物。所以陈先生两书原本流入日本者极少。1954年以后三联书店刊出新版，普及稍广，其后60年代中华书局再版印行，70年代台北、香港相继刊行新版，至80年代又收入

《陈寅恪文集》刊布，流通内外，为学人所周知。试看日本近年刊行之《中国史研究入门》，魏晋南北朝、隋唐时代两项，俱列此书为必读[43]，又《亚细亚历史研究入门》亦有类似说明[44]，可见其普及与受重视程度之深。

陈先生之隋唐政权中枢构成者为"关陇集团"说，已常识化，而其变质解体萌于武后朝而成于玄宗朝之看法，亦被普遍采用。

日本著作中，布目潮沨氏《隋唐史研究——唐朝政权之形成》一书[45]，与陈氏《述论稿》上篇及中篇之内容密切相关，而发挥深化陈书之成果不少。布目氏最初发表《唐初之贵族》(1948年)[46]，其中主张初唐统治层与六朝贵族之断绝，确认初唐盛族中北朝系武人官僚占优势。当时布目氏未见陈书，后得见《述论稿》，发现其看法不谋而合，于是对隋唐政权机构成员进行大量分析统计，并详考隋和初唐之政治过程，遂成上述著作，其章节大略如下：

序说　有关唐朝政权之形成问题

上篇　唐朝政权源流之隋末叛乱

(一)杨玄感叛乱　(二)李密叛乱　(三)李渊起义

下篇　唐朝政权之构成

(一)于唐朝创业期三省六部之人的构成　(二)秦王李世民——即位前之唐太宗　(三)玄武门之变　(四)唐朝初期之唐室婚姻集团——以公主配偶为中心

此书至今仍被目为日本初唐政治史研究之代表作。另有谷川道雄氏《隋唐帝国形成史论》(1971年)、《中国中世社会与共同体》(1976年)诸书[47]，亦为受陈氏著作之影响不浅而努力进行理论考察者。

《唐代政治史述论稿》中之中唐党派分野说，亦颇受国内外研究者之关心。砺波护氏《中世贵族制之崩坏和辟召制——以牛李党争为线索》中慎重地追索两党人物之科第经历，确认李党亦大半属进士合格者而与牛党不异，认为陈先生之李党山东贵族、牛党进士出身者说过于单纯化[48]。关于此点，砺波氏同意岑仲勉氏

《隋唐史》[49]中之见解，否定陈说。

日本近年刊行之隋唐史或中国古代史之著作不遑枚举。而于唐代政治史方面之叙述，不受"关陇集团"、"党派分野"或"外族盛衰之连环性"诸说影响者盖鲜矣。

宗教史方面，有关初期道教史或孙恩、卢循起义之研究者，屡引陈先生之《天师道与滨海地域之关系》一文，如宫川尚志氏诸论文[50]。文学史方面亦见内山知也氏《隋唐小说研究》屡言及陈先生之《读莺莺传》[51]。其他六朝隋唐史、佛教史、唐代文学诸论著参照引用陈文者前后不少，不能悉举。

另外也有不同意陈先生之见解而提出新说者，例如江上波夫氏之《华佗和幻人》[52]。陈先生《三国志曹冲华佗传与印度故事》[53]曾批判华佗外科手术之所传，认为系原来印度神医耆域传说流入三国时期之中而被附加窜入于华佗传者。江上氏批评陈说是推想而无确证，忽视华佗手术之采用麻醉，而阐述西亚自上古以降用印度大麻精制麻醉药应用于外科手术诸例，并介绍伊朗幻术师传入中土之经纬，江上氏结论认为华佗传记事虽含部分夸张，但其中心确存事实根据。

对于陈先生之说批判驳论之最周到彻底者，或可举平冈武夫氏《白居易家庭环境问题》[54]。此篇对于陈先生《白乐天之先祖及后嗣》[55]中之白氏胡姓、白乐天父母婚姻系近亲结合或母坠井死论，逐一辨析，以解误会。平冈氏爱好乐天诗文，数十年精读《白氏文集》，故其所论言之有据，颇有启发后学者。台北王梦鸥氏赞同平冈氏之看法，其《白乐天之先祖及后嗣问题》[56]，特插入平冈氏上述中译论文。陈先生认为乐天父母系舅甥通婚，其论据只有白氏撰《唐故坊州鄜城县尉陈府君夫人白氏墓志铭》[57]之记事，平冈氏校定如下（·为需讨论之处，◦为平冈氏校定字）：

> 夫人太原白氏。其出昌黎韩氏。其适颍川陈氏。享年七十。唐利州都督讳士通之玄孙。尚衣奉御讳志善之曾孙。都

官郎中讳温之孙。延安令讳钅之第某女。韩城令讳钦之孙。故鄜城尉讳润之夫人，故颍川县君之母。故大理少卿襄州别驾讳季庚之外姑。前京兆府户曹参军翰林学士白居易。前秘书省校书郎行简之外祖母也。惟夫人在家。以和顺奉父母。故延安府君视之如子。既笄。以柔正从人。鄜城府君敬之如宾。洎延安终。夫人哀毁过礼。为孝女。洎鄜城殁。夫人抚训幼女。为节妇。及居易行简生。夫人鞠养成人。为慈祖母。逮乎洁蒸尝。敬宾客。睦娣姒。工刀尺。善琴书。皆出于余力焉。贞元十六年夏四月一日。疾殁于徐州古丰县官舍。……

原文"延安令讳锽之第某女"，平冈氏经绵密考察，认为锽是钅□字之误，断定乐天父母之婚姻正常，绝无非礼。时在1964年，当时中日两国学术交流尚未发达，而且1966年文化大革命勃发，因此

平冈氏所推定之系谱

（《东方学报》第34册，第42页）

韩钦
白温
韩氏女＝钅□
薛氏女＝锽
镂
陈润＝第某女（陈夫人白氏）
季庚
陈氏女（白夫人陈氏）
婚配

陈先生所推定之系谱

（《元白诗笺证稿》第311页）

白士通
志善
温
锽
陈润妻
季庚
颍川县君
婚配
幼美 行简 居易 幼文

陈先生无缘获知平冈说，诚为遗憾。

陈先生论文之个别论点，到现在受到种种批评和修正，其类不遑枚举，今揭其一例，如陈先生《读哀江南赋》认为此赋系庾信最晚年作品，而凌迅《读庾信的拟咏怀诗》(《文史哲》1982年第2期)、王仲镛《哀江南赋著作年代问题》(《中华文史论丛》1984年第4辑)提出异见，各认为系庾信四十或五十岁前后之作品；日本加藤国安氏又主张《哀江南赋》、《拟咏怀诗》均为庾信北迁初期盛年之作品[58]。

四、陈先生生涯对日本之启发

如诸位周知，陈先生八十年之一生真是苦难连续，大作终究无法完成，此不能不说是悲剧。先生家庭属名门，其祖父陈宝箴(1831—1900)于清末新政有显著活动，其父陈三立(字伯严，号散原，1854—1937)系近代著名诗人，而先生之兄弟子侄诸位多于科学、艺术、实业、教育等领域闻名。然而先生身历时世，正当半封建半殖民地时代和革命动荡时期，殆无宁日。加以生活困难，万里播迁，遂致健康失调，几次经大患，又中年俄遭两眼失明之悲运。其间更有日本帝国主义侵寇不止。

先生早年已有《庚戌(1910)柏林重九作》，时闻日本合并朝鲜，而哀悼半岛之国，结句云："兴亡今古郁孤怀，一放悲歌仰天吼。"[59]寻而1915年有"二十一条"之国耻，1931年起柳条沟事件而东北失陷，1937年芦沟桥开战。其年8月日军入北平，散原老人终日忧愤，疾发，拒不服药，遂以八十五岁弃世。其后大约八年，先生避难流离，途中经长沙、香港、安南、昆明、重庆、桂林、成都诸地。其间屡患大病，一面教书，一面疗养，艰苦困累

有不忍言者。1945年8月，日本投降，先生作《乙酉八月十一日晨起闻日本乞降喜赋》及其他有关诗凡八题，可见其无上喜悦[60]。

日本之于陈先生，固为祖国之仇敌，亦父亲之大仇。然而先生战中著述如《隋唐制度渊源略论稿》几次言及日人论著[61]，于兹已可确知先生并不以种族弃学，不以人仇岐视文字。近代科学之本质存于学术之普遍性，不以人种、信条有差别；又存于其独立性，虽有如政治、宗教之绝大权威亦不得干犯。先生体验得此种近代学术精神而服膺实行，终身不替，尤使人景仰。

陈先生所撰《王静安先生纪念碑铭》有言：

> 士之读书治学，盖将得以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。……先生之著述，或有时而不章；先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。[62]

此碑记所谓中国近代学术史上值得纪念之大文字，充分显示陈先生之信念。

于新中国，先生长居广州，虽屡有亲朋劝去港台而不肯，始终不离大陆，遂于1969年文革中逝世。此间先生已入老境，又加失明，然而依旧继续讲学，且成大著如《柳如是别传》洋洋数十万言。若非有无比坚毅之心力和不屈信念，焉能完成此大业！人类文化史数千载中，失明史家之能撰大著，其类殆罕；陈先生之业绩，称为20世纪中国史学界之一大奇迹亦无不可。

陈先生晚年屡遭学者、学生之批判，被目为“反动学术权威”，特别于“文革”中其所经历之艰难辛苦固有不忍言者，而其深刻经纬历历录在《陈寅恪先生编年事辑》中，使读者感觉惨苦无尽。人生有限，时间之推移或将使人忘却过去，但是学艺不朽，先生名

山之业《文集》七卷严存，永为史学界之瑰宝。

陈先生逝世后，日本介绍先生事迹者，以东洋文库研究部长榎一雄先生[63]为最力。榎氏于日本东方学会[64]会刊《东方学》上，连续撰写《编集后记》，在第六十一辑至六十六辑(1981年1月—1983月7月)各辑后记中[65]，言及自鸟库吉请益陈先生传闻之疑问、介绍王永兴氏《怀念陈寅恪先生》[66]一文，亦依《陈寅恪先生编年事辑》略叙其晚年受苦经历以及自己对《柳如是别传》之感想。又今村与志雄氏译编一本近代中国诗集，题为《黎明之歌》(《中国之名诗》九)[67]，其中收入陈先生之《五十六岁生日三绝》介绍给日本读者。

最后，先生晚年能耐受困苦而得继续从事研究、撰述和教学工作，有赖于其夫人唐筼(字晓莹)女士及诸亲友、同事、门生对先生之爱护和协力扶助，值得大书一笔。黄萱先生等助教之帮助，始终一贯，为先生撰述之支柱。思念及此，我们对中山大学有关诸位，不能不表示衷心谢意。

注释：

〔1〕蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》(《陈寅恪文集》附录)，上海古籍出版社，1981年，第195页。

〔2〕汪荣祖：《史家陈寅恪传》，台北联经出版事业公司，1984年，第291页。

〔3〕实藤惠秀：《中国人日本留学史》，くろしお版，1960年，第544页载留日学生变迁数表。第2章11、12《详说留学生之增加与最高记录》引用"将二万"、"一万三千"等诸说，而认为大约八千人接近实际。参看该书第47—61页。

〔4〕孙宝瑄：《忘山庐日记》(《中华文史论丛》增刊)，上海古籍出版社，1983年，(下)第968页。

〔5〕《中华文史论丛》1987年2、3辑合刊，第2页。

〔6〕《元白诗笺证稿》，中华书局，1959年，第23页。

〔7〕《元白诗笺证稿》第二章《琵琶行》，第52页。又补记(七)中有言及日

本存杨贵妃冢之传闻，

〔8〕《三国志曹冲华佗传与佛教故事》末段，《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1980年，第161页。

〔9〕《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年，第254页。所言及羽田亨《释迦牟尼如来像法灭尽之记解说》，载《史林》8—1，1923年，第120—121页；石滨纯太郎《法成について》，载《支那学》3—5，1923年，第379—383页，附载羽田亨《书后》第383—386页。

〔10〕《金明馆丛稿二编》，第257页。所言及泉芳璟《梵文金光明经を读む》，载《宗教研究》新5—3，1928年，第97—116页；樱部文镜《蒙文金光明经断简补笺》，载《支那学》4—4，1928年，第642—654页。

〔11〕《金明馆丛稿二编》，第258—260页。所论西本龙山《敦煌本十诵比丘尼婆罗提木叉戒本》影印，卷附解说，1929年。

〔12〕《金明馆丛稿二编》第90、95页。所言及箭内亘《元代社会の三阶级》，载《满鲜地理历史研究报告》三，1916年，第409—518页。

〔13〕《金明馆丛稿二编》第109页。所言及那珂通世《成吉思汗实录》，入大日本图书，1909年。

〔14〕《金明馆丛稿二编》第116、120页。所言及内藤虎次郎《蒙古开国的传说》，载《读史丛录》，弘文堂，1928年，第368—379页；今西龙《朱蒙传说及老獭稚传说》，收入《内藤博士颂寿纪念史学论丛》，弘文堂，1930年，第715—741页。

〔15〕《金明馆丛稿二编》第304—305页。所论金井之忠《李唐源流出于夷狄考》，载《文化》2—6，1935年，第707—718页。金井之忠（1909—1953），1933年东北帝国大学毕业，冈崎文夫教授之学生，专攻唐史（承东北大学文学部安田二郎教授示知。

〔16〕《金明馆丛稿二编》第155页。所言及矢吹庆辉《三阶教之研究》，岩波书店版，1927年。

〔17〕恩田仲任（1743—1813），本名宣充或维周，通称新治，号蕙楼、白山，尾张（现在爱知县）人，名古屋藩儒。《世说音释》十卷五册，文化十三年（1816年）刊。

〔18〕《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，1980年，第327页。所言及桑原隲藏《唐宋时代に於けるアラブ人の支那通商の概况殊に宋末の提举市

船西域人蒲寿庚の事迹》，东亚研究会编，1923年；藤田丰八《东西交涉史の研究·南海篇》，冈书院编，1932年，第163—178页。

〔19〕《隋唐制度渊源略论稿》，中华书局，1963年，第62页。所言及那波利贞《支那首都计划史上より考察したる唐の长安城》，收入《桑原博士还历纪念东洋史论丛》，弘文堂，1931年，第1203—1271页。

〔20〕《隋唐制度渊源略论稿》，第96页。所言及内藤乾吉《唐六典の行用に就いこ》，载《东方学报》(京都)，1936年，第103—134页。

〔21〕《隋唐制度渊源略论稿》，第132、140页。所言及冈崎文夫《唐の卫府制と均田租庸调法に関する一私见》，收入《东北帝国大学法文学部十周年纪念史学文学论集》，岩波书店，1935年，第109—128页。

〔22〕《隋唐制度渊源略论稿》第157页。所言及仁井田陞《吐鲁番发见唐代の庸调布と租布》，载《东方学报》(东京)11—1，1940年，第243—259》页。

〔23〕《元白诗笺证稿》第120页。所言及铃木虎雄《业间录》，弘文堂，1927年，第172页。笔者忆起1956年仓石武四郎氏于东京大学大学院讲白居易《新乐府》时，引用陈说而未弃铃木说，而言陈先生所论颇高迈，然古抄本有据，不可谓铃木之判断未有理。该书第26—27页，尚有言及日本远藤实夫《长恨歌の研究》。建设社，1934年。

〔24〕《金明馆丛稿二编》，第304页。

〔25〕《东洋学丛编Philologia Orientalis》第1册，大阪静安学社(石滨纯太郎，石田干之助，N.A.Nevskij)编，刀江书院，1934年，第225—228页(戊辰1928年元夕执笔)。石滨纯太郎(1888—1968)，代表著作有《支那学论考》、《浪华儒林传》等。石田干之助(1891—1974)，代表著作有《长安の春》、《东亚文化史丛考》、《欧米に於ける支那研究》等。

〔26〕集刊第五本抽印本补记，已插入《金明馆丛稿二编》所收文中。

〔27〕仓石武四郎(1897—1975)，代表著作有《段懋堂之音学》、《岩波中国语辞典》、《仓石武四郎著作集》二卷等。

〔28〕吉川幸次郎(1904—1980)，有《吉川幸次郎全集》二十七卷，尚有补遗五卷，筑摩书房刊。吉川氏晚年(1974年)追怀旧事，云："陈寅恪氏，我感觉为人锐敏，相似西田几太郎(日本著名哲学家)年轻时容貌。"见《全

集》第22卷，筑摩书房，1975年，第399页。

[29] 加藤常贤(1894—1978)，代表著作有《支那古代家族制度研究》、《真古文尚书集释》、《汉字の起源》等。

[30] 玉井是博(1897—1940)，代表著作有《支那社会经济史研究》。

[31] 蓝文征(1901—1976)，字孟博，毕业于清华国学研究院，留学日本，自1934年4月至1935年3月隶籍于东京早稻田大学大学院，从清水泰次教授研究唐宋经济史，考勤状况及成绩俱被评为“优”。(承早稻田大学文学部教授福井重雅先生调查示知，深表谢忱。)其经历和业绩、为人参看王寿南《蓝文征先生(当代史学家简介)》，《中国历史学会会讯》第18期，1985年9月(此文承台湾大学历史系高明士教授示知，深表谢忱)。

[32] 陈哲三，东海大学历史研究所硕士毕业，蓝文征氏之学生，专攻民国史，现任台中市私立逢甲大学教授，曾撰写有关民国邹鲁先生论文以及台湾中部竹山、鹿谷之发达史等(承高明士教授示知)。

[33] 陈哲三：《陈寅恪轶事》，此文初刊《传记文学》第16卷第3期，后收进《谈陈寅恪》，传记文学出版社，俱系1970年刊。又蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》民国二十二年条节录。

[34] 榎一雄：《编辑后记》，《东方学报》第61辑，第210页；第62辑，第207页，1981年1月7月。

[35] 蓝文征：《清华大学国学研究院始末》，载《清华校友通讯》新32期，1970年，后收进《谈陈寅恪》第139—147页。

[36] 《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第9页，王氏有《定居京都奉答铃山、豹轩枉赠之作，并柬君山、湖南、君学诸君子辛亥(1911)》四首，载《观堂别集》卷四，可参看。

[37] 藤田丰八(1869—1929)，号剑峰，代表著作有《慧超往五天竺国传笺释》、《东西交涉史の研究(南海篇、西域篇)》。

[38] 狩野直喜(1868—1947)，号君山，代表著作有《支那学文丛》、《中国哲学史》、《两汉学术考》、《魏晋学术考》等。

[39] 内藤虎次郎(1866—1934)，号湖南，有《内藤湖南全集》十四卷，筑摩书房刊。

[40] 杨联陞：《陈寅恪先生隋唐史第一讲笔记》，《传记文学》16—3，

1970年3月，后收进《谈陈寅恪》第29—34页。

[41] 内藤、狩野、羽田、桑原、今西、那波、冈崎、内藤乾吉、铃木虎雄、石滨等诸氏俱属西京派；被目为东京派者仅有那珂、藤田、箭内、矢吹、仁井田而已。

[42] 小野川秀关：《现代支那名家著作目录(2)·陈寅恪》，载《东洋史研究》2—2，1936年，第178—179页。

[43]山根幸夫编：《中国史研究入门》(上)，山川出版社，1983年9月，"魏晋南北朝时代"(池田温执笔)第254—255页，"隋唐时代"（堀敏一执笔）第305页。

[44]《アジア历史研究入门》一，同朋舍，1983年11月，"魏晋南北朝"(谷川道雄执笔)第154页，"隋唐"(砺波护执笔)第205—206页。

[45]布目潮沨：《隋唐史研究—唐朝政权の形成》，载《东洋史研究丛刊》20，东洋史研究会，1968年，全5000页，索引18页。

[46] 布目潮沨：《唐初の贵族》，载《东洋史研究》10—3，1948年，第164—174页。

[47] 谷川道雄：《隋唐帝国成形史论》，筑摩书房，1971年，第358页言及陈说；《中国中世社会と共同体》，国书刊行会，1976年，第96、170页言及陈说。

[48] 砺波护：《中世贵族制の崩坏と辟召制》，载《东洋史研究》21一，1962年，后收进《唐代政治社会史研究》，同朋舍，《东洋史研究丛刊》40，1986年，第45—84页。

[49] 岑仲勉：《隋唐史》，高等教育出版社，1957年，第400—405页、第412—418页。

[50] 宫川尚志：《中国宗教史研究(第一)》，同朋舍，1983年，第1章战国·秦代の神仙方术，第4页；第7章孙恩·卢循の乱，第196、207页；第8章南北朝正史の道教史料研究，第280页。

[51] 内山知也：《隋唐小说研究》，木耳社，1977年，第13、28、30、437、443、464页。

[52] 江上波夫：《华陀と幻人》，《石田博士颂寿纪念东洋史论丛》，1965年，后收进《アジア文化史研究论考篇》，东京大学东洋文化研究所，1967年，第133—152页。

[53]《寒柳堂集》，第157—161页，原载《清华学报》6—1。

[54] 平冈武夫：《白居易の家庭环境に関する问题》，载《东方学报》（京都）34，1964年，第1—59页。

[55]《元白诗笺证稿》第307—321页。

[56] 王梦鸥：《白乐天之先祖及后嗣问题》五，"父母婚配与陈夫人白氏"，载《国立政治大学学报》10，1964年，第148—153页。

[57]《白氏文集》卷二五，平冈氏参看蓬左文库本校记及《白锽事状》（《文集》卷二九）、《白季庚墓志铭》（《文集》卷六一）而校定。白氏先祖婚配问题，岑仲勉氏亦极力否定陈说，参看《隋唐史》第415—416页。

[58] 加藤国安：《梁朝社会下の庾信》，载《爱媛大学教育学部纪要》Ⅰ 19卷，1987年。《西魏下における庾信のレジスタンス》，载《集刊东洋学》59，1988年，第38—58页。

[59]《寒柳堂集·寅恪先生诗存》，第3页。

[60]《寒柳堂集·寅恪先生诗存》，第20—21页。

[61] 陈先生于中国战胜、自身失明后依然对日本文献继续留意。周一良先生回忆旧事时记（1988年6月22日寄笔者信）：

> 1946年返北平后，一良时时从城内北京大学（当时唯北大藏有抗战时期日文杂志多种）借来日本刊物，为先生译读，情景犹在目前。当时为先生读书，每遇"既"、"即"二字发音相近易混时，先生必以日语读音"是すでに"或"是すなわち"相询。

[62]《金明馆丛稿二编》第218页。

[63] 榎一雄（1913— ），东京大学名誉教授，东洋文库理事长，专攻中亚史及东西关系史，代表著作有《シルクロードの历史から》、《东西文明の交流（图说中国の历史11》、《ヨーロッパとアジア》、《商人カルレッティ》等。

[64] 东方学会于1945年成立，现会员一千有余，从1951年刊行《东方学》，每年两期，刊载包含中国学、印度学、佛教学等在内的有关亚洲文化、社会诸方面问题之文章。

[65] 榎一雄执笔：《编辑后记》，《东方学》第61辑（1981年1月），第210页；第62辑（1981年7月），第207页；第64辑（1982年7月），第218页；第65辑

(1983年1月），第196页；第66辑（1983年7月），第193页。

〔66〕王永兴：《怀念陈寅恪先生》，《学林漫录》初集，1980年6月，第9—18页。

〔67〕今村与志雄译：《黎明のうた鲁迅・毛泽东ほか》，平凡社，1982年，第172—177页。译本收入从龚自珍到毛泽东计二十五人所作诗七十一首，第223—224页附陈先生略传。

本文承吴宓察、林亚杰两先生校阅修订中文，特表谢意。

陈寅恪先生史学蠡测

天津市社会科学院　卞慧新

本文拟就陈寅恪先生的史观、史学、史识三个方面试述蠡测，并对先生的爱国思想附陈鄙见。陈先生为学博大精深，立身光明峻伟，不佞亲炙日浅，初未预学院初开之盛况，末不闻先生晚年之定论，中间虽侧末席，识解肤浅。今时越半纪，沉湎尘杂，素业久荒，恐讹谬失误丛错其间。幸预会诸博雅鸿达，不靳匡正，实深企望。

一

俞大维先生与陈先生相交甚深，他曾说："寅恪先生对于玄学，兴趣极淡薄"，"他甚恶抽象空洞的理论"。解放以来，比较了解陈先生的人大都认为陈先生不是马克思主义者。

30年代中，不佞曾在清华听过陈先生讲课，每闻论及研习方法，而很少听到先生讲历史观。有一次，在讲到当时流行学说时，先生笑着说：马克思和佛洛伊德两派学说，其实《孟子》中"食色性也"四个字已足概括了。不佞体会，先生既轻视又肯定两派之说，只是认为两派各得真理之半，没有必要过分张皇强调。

陈先生讲史多讲政治史、文化史，亦不讳言人的这两个本

性，且融会贯通，言之密合无间。

如先生论南北朝隋唐之政治、财政、经济之关系，谓南朝与北朝之经济财政：

> 其最大不同之点则在北朝政府保有广大之国有之土地。此盖承永嘉以后，屡经变乱，人民死亡流散所致。故北朝可以有均给民田之制，而南朝无之也。南朝人民所经丧乱之惨酷不及北朝之甚，故社会经济情形比较北朝为进步，而其国家财政制度亦因之与北朝有所不同，即较为进步也。[1]

又谓唐代：

> 至玄宗时，则(社会经济)进展之程度几达最高度，而旧日北朝之区域自西晋永嘉乱后其社会经济之发达未有盛于此时者也。……其国家财政制度亦不能不随之以演进。[2]

及至唐末，黄巢起兵，先生谓：

> 黄巢既破坏东南诸道财富之区。时溥复断绝南北运输之汴路，藉东南经济力量及科举文化以维持之李唐皇室，遂不得不倾覆矣。[3]

又如先生论中国之文化，尝谓：

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓Eidos者。……夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故犹能藉之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁，纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，

而已销沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。[4]

可见先生论史，于国家之兴亡，政治之隆污，财政之盈绌，以及文化思想之发生、变化，均推原于社会经济制度。先生固非唯心论者。

复次，先生所论多属晋唐宋明以来史事。于男女之间，自不舍此高度文明之社会而述獉獉狉狉之世界，呱呱堕地之初生。然先生论历史社会风尚，于妇女地位之变化颇致意焉。如论李清照，先生谓：

> 寅恪颇信《建炎以来系年要录》所载，而以后人翻案之文字为无历史常识。乾隆官本楼钥《攻媿集》中凡涉及妇人之改嫁者，皆加窜易，为之隐讳。以此心理推之，则易安居士固可再醮于生前赵宋之日，而不许改嫁于死后金清之时，又何足怪哉！至顾太清之主易安年老无改嫁之事者，则又因奕绘嫡室之子于太清有所非议，固不得不藉此以自表白，而好多事、不识时务之陈文述，反赋诗招摇，宜遭致其痛斥也。[5]

又如先生因论陈端生，进而分析昔时中国女知识分子而深致慨叹：

> 噫！中国当日知识界之女性，大别之，可分为三类：第一类为专议中馈酒食之家主婆。第二类为忙于往来酬酢之交际花。至于第三类，则为端生心中之孟丽君，即其本身之写照，亦即杜少陵所谓"世人皆欲杀"者。前此二类滔滔皆是，而第三类恐止端生一人或极少数人而已。抱如是之理想，生若彼之时代，其遭逢困厄，声名湮没，又何足异哉！又何足异哉！[6]

又如历来读史者，于武则天议论甚多，然于其社会地位，殊难位置。先生指出：

> 读史者须知武曌乃皇帝或女主，而非太后。既非太后，

而是皇帝，则皇帝应具备之礼制，武曌亦当备有之。区区易之、昌宗、怀义等男宠，较之唐代之皇帝后宫人数犹为寡少也。否则朱敬则何以能昌言无忌讳，而武曌又何以公加赏慰，不自愧耻耶？……世之通达古今风俗变迁者，自可捐弃其拘墟之见也。[7]

凡此皆先生论史能具通识之明验。不知今日宇内侈谈佛洛伊德之说者以为何如也。

陈寅恪先生未尝系统地揭橥自己的历史观，平时论史亦未尝于物质生产之外别求终极原因，亦未尝仅拈一二端而屏弃史事之任何方面于历史之外。回视前举先生之笑语，窃以为先生之历史观似可假定为二元论，即生活资料的生产与人的生产二者并重的历史观。荒谬之处，深望指教。

二

俞大维先生说陈先生"平生的志愿是写成一部《中国通史》及《中国历史的教训》"，并认为陈先生未能完成他的大作，"不但是他个人的悲剧，也是我们这个时代的悲剧"。

陈寅恪先生博文卓识。幼承家学，泛览群书，而植基于经学。及游学国外，眼界益宽，研习益深，又究心于历史语言学。学成归来，设教清华。即期继往开来，振敝兴废，谋求本国学术之独立。乃遭逢不时，枉倾四十余年之心血，百不一酬。迨至暮年，先生不禁哀叹："至若'禅机早悟'，俗累终牵，以致暮齿无成，如寅恪今日者，更何足道哉！更何足道哉！"又谓"至若追踪昔贤，幽居疏属之南，汾水之曲，守先哲之遗范，托末契于后生者，则有如方丈蓬莱，渺不可即，徒寄之梦寐，存乎遐想而已。

呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？”[8]三复遗言，悲愤曷已。

1926年，先生初到清华，即欲以崭新的知识，培养后学。据最初任先生助教、原东南大学外文系毕业生浦江清先生回忆：

时陈先生研究东方学，授佛经考订方面功课，我曾帮助他编了一本梵文文法，又习满洲文，为清华购买满文书籍。公余我补习法、德文，旁听功课。在研究院作事两年，得益不少，国学书籍也是在那时研读的。[9]

从先生对助教的指导和要求，即可窥见先生当时设想的弘伟。此后先生不少学生和同事，曾遵循先生的教导和启发，以坚韧的毅力，为我国学术事业做出重大贡献。张煦先生的藏文研究就是一例。

先生为求国家学术独立，研究国史之设想，体大思精，在当时得不到真正有力的支持，孤掌难鸣。有些课程只好停开，如梵文。先生自己主要致力的领域，也只得缩小到“不今不古之学”。

十年研究讲授，方植初基，而故都沦陷。先生以孱弱之躯，展转奔走，颠沛流离，终致双目失明。而十年来辛勤所积之书籍丛稿，丧失殆尽。非仅先生一人之损失，亦世界文化之浩劫。先生之感伤幽愤，亦可知矣！然犹以惊人毅力，在患难之中，就一时记忆所及，先后写成《隋唐制度渊源略论稿》及《唐代政治史述论稿》两部点滴式的史论，后学受惠匪浅，在先生特“慰情聊胜无”耳。

解放以来，先生宿望所归，备受关照，生活安定。史学界两路会师，方期有所作为，不意过左思潮袭来，学术建设不能循序以进。先生报国宿愿，亦难实现。今者拨乱反正，而先生已不及待矣！

先生自1926年归国设教，至1969年谢世，以四十余年之时间，如得到有力而稳定的支持，不仅可以完成独具特色并有极高

学术价值的"中国通史"，而且亦可建成具有中国特色之东方学。惜乎"吾侪所学关天意，并世相知妒道真"。时势既不可为，于是先生始则"不敢观三代两汉之书"，"问题属于上古史之范围，非寅恪所敢置词"，继则"于塞外之史，殊族之文，久不敢有所论述"，终至"著书唯剩颂红妆"，一反老子"为学日益"而"为学日损"，其悲伤苦痛，为何如矣！虽然，先生拟议之"中国通史"固未成，而先生所撰魏晋以下散篇论文，即短制小品，亦贯穿古今，放眼中外，特具通识。至于上古史，先生亦非无所论列。如俞平伯先生在1932年写了一篇《〈尚书·金縢〉中的几个问题》文章给陈先生看，先生以为：

周公阻止二公穆卜，是说事情危急，单是占卜徒然忧我先王，现在非得一命换一命不可，下文的记叙当然是说到周公死。大凡初民关于祈死、替死的故事总是要灵的，不灵则不记，如拖雷代斡歌歹之死乃是眼前的好例。"以旦代某之身"说得何等切实，武王既然第二天病就好了，那末，周公必得减去寿算，否则这笔帐对不拢，违反其时流行的信念，那段记载根本不会成立的。若说祖先鉴子孙之忠孝，让占点小便宜，那怕是后世的观念。（也惟其周公用他自己一命换武王的一命，所以成王发书就哭，而有冲人勿知之叹，若周公只是惠而不费的口头人情，那成王非但用不着哭，而且确是及知，更无所谓勿及。）后又谈到《左传》两载范文子、叔孙昭子使祝宗祈死而同卒于戊辰。（士燮之死在成十七年《传》。叔孙婼之死在昭二十五年《传》）《小戴记》上文王说"我百尔九十，吾与尔三焉。"后来果然，文王只活了九十七，武王活到九十三。假如当日，周文王妖梦未践，二大夫祷告不灵，（这好象是一个回目）那又提这些费话做什么呢？即后世小说中这一类的玩意，也是灵效的多。俗语所谓"出口就是愿"，可见愿是要还的，至少要比"宣誓"凶个一点。今人

如此，何况古人。[10]

这就是证明。所谓非敢置词者，特有激之语耳。“天其废我是耶非，叹息苄弘强欲违”。史之不成，天乎？人乎？将复何言！

三

至于“中国历史的教训”，陈先生虽无成书，零金碎玉见于言论文章者，随处而在。兹举二事为例：

1932年3月，先生借吴雨僧先生清华园工字厅之居室与同学数人谈话时，曾谓：

> 中国今日旧道德与新道德两种标准同时并存。有人谓旧的已去，新的未到者，殊非事实。此犹如有两种斗，小人以大斗量入而小斗量出，君子因此吃亏。今后旧者恐难复存，惟新者来自外国，与我国情形每有格格不入之处。吾人当准情酌理，行吾心之所安，总以不使旁人吃亏为准绳，至于细微处，则“大德不逾闲，小德可出入”。

其后，先生在论元稹艳体诗时又谓：

> 纵览史乘，凡士大夫阶级之转移升降，往往与道德标准及社会风习之变迁有关。当其新旧蜕嬗之间际，常呈一纷纭综错之情态，即新道德标准与旧道德标准，新社会风习与旧社会风习并存杂用。各是其是，而互非其非也。斯诚亦事实之无可如何者。虽然，值此道德标准、社会风习纷乱变易之时，此转移升降之士大夫阶级之人，有贤不肖拙巧之分别，而其贤者拙者，常感受苦痛，终于消灭而后已。其不肖者巧者，则多享受欢乐，往往富贵荣显，身泰名遂。其故何也？由于善利用或不善利用此两种以上不同之标准及习俗，以应

付此环境而已。譬如市肆之中，新旧不同之度量衡并存杂用，则其巧诈不肖之徒，以长大重之度量衡购入，而以短小轻之度量衡售出。其贤而拙者之所为适与相反。于是两者之得失成败，即决定于是矣。[11]

此一例也。

其二为论西晋统治阶级，先生谓：

司马氏之帝业，乃由当时之儒家大族拥戴而成，故西晋篡魏亦可谓之东汉儒家之复兴。典午开国之重要设施，如复五等之爵、罢州郡之兵，以及帝王躬行三年之丧礼等，皆与儒家有关，可为证明。……

西晋之统治阶级，虽以儒家大族为其主体，然既杂有一小部分之寒族投机者于其中，则两种不同之集团混合，其优点难于摹仿，而劣点极易传染，斯固古今通例也。如礼法为儒家大族之优点，奢侈为其劣点(如《晋书》叁叁《何曾传》所言)。节俭为法家寒族之优点(如《三国志・魏志》壹贰《崔琰传》裴注引《世语》曰：〔临淄侯〕植妻衣绣，太祖登台见之，以违制命还家赐死。此可见魏武之崇法治尚节俭也)。放荡为其劣点(如《三国志・魏志》壹《武帝传》言太祖“任侠放荡，不治行业”之类)。若西晋惠贾皇后南风者，法家寒族贾充之女也，与儒家大族司马家儿惠帝衷相配偶，不但绝无礼法节俭之美德，且更为放荡奢侈之恶行，斯其明显之一例也。故西晋一朝之乱亡，乃综合儒家大族及法家寒族之劣点所造成者也。[12]

此又一例也。

散见于先生著作中之中国历史教训。远不止此区区二例。今日，我国处在开放的世界里，新旧体制正在交替。如能于此二例，有所警惕，及时采取有效措施，防微杜渐，补偏救弊，我国社会主义现代化建设，即可健康发展。陈先生以学报国的宿愿也可

得以少偿。

四

陈寅恪先生生于灾难深重的近代中国，有强烈的爱国思想，不务腾于口而务笃于行。

当胜清季世，先生祖父陈宝箴应试北京，亲见圆明园之火，痛哭惊四座，为官务救时弊。先生之父陈三立随侍赞画，戊戌并遭废斥。内则政治黑暗，外则列强环伺，父子深夜孤灯，相对欷歔。先生虽在童幼，亦怀幽忧之思，肆力读书。稍长，目睹清末、洪宪以来世变日下，百无可为，遂以国史为己任。游学东西洋，厚积薄发，不鹜虚名，知交推为山斗。

1934年，先生方在柏林，赵元任先生商请先生代任哈佛教席，答以："我不想再到哈佛，我对美国留恋的只是波士顿中国饭馆醉香楼的龙虾。"[13]河山之美，廪饩之厚，均非所慕。

1926年，先生到清华，首先讲授"西人之东方学之目录学"以开拓学者之眼界。

1929年，先生有《北大学院己巳级史学毕业生赠言》诗云：

群趋东邻受国史，神州士夫羞欲死。
田巴鲁连两无成，要待诸君洗斯耻。
天赋迂儒自圣狂，读书不肯为人忙。
平生所学宁堪赠，独此区区是秘方。

盖先生"平生治学，不甘逐队随人，而为牛后"。既以国史为己任，深思熟虑，洞悉表里，不为俗论所左右，益坚"读书不肯为人忙"之心，并望诸生能共雪斯耻。

1931年，在纪念清华二十周年时，先生撰《吾国学术之现状

及清华之职责之云：

> 吾国大学之职责，在求本国学术之独立，此今日之公论也。……近年中国古代及近代史料发见虽多，而具有统系与不涉傅会之整理，犹待今后之努力。今日全国大学未必有人焉，能授本国通史，或一代专史，而胜任愉快者。东洲邻国以三十年来学术锐进之故，其关于吾国历史之著作，非复国人所能追步。昔元裕之、危太朴、钱受之、万季野诸人，其品格之隆汙，学术之歧异，不可以一概论；然其心意中有一共同观念，即国可亡，而史不可灭。今日国虽幸存，而国史已失其正统，若起先民于地下，其感慨如何？……此重公案，实系吾民族精神上生死一大事者，与清华及全国学术有关，诸君试一参究之。以为如何？

又申此旨，大声急呼，若不可终日者。惜非其时也！

未久沈阳变作，先生激愤甚烈。浦江清先生谓："陈公素恬退，此次为国难刺激，其激烈。"[14]在谢胡适为题唐景崧遗墨信中，先生说："以四十春悠久之岁月，只今仅赢得'不抵抗主义'，诵尊作观竟不知涕泗之何从也。"[15]

1937年芦沟桥事变起，故都陷没，散原老人以八十五岁高龄绝食以殉。先生间关赴难。尝慨谓："十年国事，一至于此，国人虽俱与有责，吾辈不求官者，责任较轻，且不作欺人之语，于良心或稍安也。"至于为国家学术事业之发展，争取学术自由，未尝稍阿附贵要。在讨论中央研究院院长继任人选时，先生认为院长必乃在世界学坛上有声望之人，不能"单举几个蒋先生的秘书"为候选人。后有"某公宴请中央研究院到会诸先生，寅恪于座中初次见某公，深觉其人不足有为"。故赋诗有"看花愁近最高楼"之句。敌寇日深入，政治日败坏，贫富日悬殊。先生蒿目时艰，不禁发出"大贾便便腹满腴，可怜腰细是吾徒"，"人心已渐忘离乱，天意真难见太平"之叹。

1945年顽寇乞降，“国仇已雪南迁耻，家祭难忘北定时”。及翌年北归，而世态尚不及战前，“桃观已非前度树，藁街长是最高楼”。感慨系之矣。

1948年冬，平津解放在望。先生对旧政权早已失去信任，对新政权则深怀疑虑。是年12月12日曾对浦江清先生表示：自己不反对共产主义，但不赞成俄国式共产主义。这是先生的基本立场。盖先生于旧社会积弊，知之甚切，恶之甚深，但求献身学术，不愿涉足宦场；留学欧洲，颇读马克思之书，又熟知十月革命后苏俄诸多失政。故有是言。

建国之初，百废待举，走社会主义道路，学习苏联先进经验，有时于其失误亦不暇区别，并行搬入。再加过左思潮的干扰，在文化教育方面亦不免有措施失当之处。先生见解放之后，政治清明，以为当兹大有可为之时，迟之二三十年的以学报国之宿愿，有可能实现。暮年心事，人可共喻。望之甚切，故不免责之过严。

在全国厚今薄古运动中，论者未识先生论古通今，本不在玩物丧志、厚古薄今之列，而群起轻肆批判。先生不得已遂辍教专事著述。国家仍为先生配备助手，后又安排护士，照顾先生之研究与生活，使先生安乐便适，得乘桑榆晚景，奋力著作。先生于极左思潮所被，心所未俞者，或寄怀于吟咏，或直贡之当道，皆申平生信念，不作违心之言。其望治之殷，爱国之诚，肝胆相照、荣辱与共之衷，胥可于斯见之。

综计先生一生，未尝为亲痛仇快之事，未尝作欺人欺世之语，虽在拂逆，亦忠贞不二，不负所学，不愧为真正的爱国志士。1967年先生声明：“我生平没有办过不利于人民的事情”，实为最沉痛亦最真实之自白。

五

今者，国家拨乱反正，又重新走向正轨。学术事业，亦大有希望。

昔日陈寅恪先生尝致慨于“吾国敦煌学著作，较之他国独少”，深愿国人“内可以不负此历劫仅存之国宝，外有以襄进世界之学术于将来”。先生又尝致慨于国人于藏学之无知，谓如读西藏之正续藏，即可知藏族学问固甚高（1936年2月3日讲堂上讲话）。

今日我国敦煌学进步甚大。藏学研究中心已经成立，方组织和协调全国藏学研究工作；藏文大藏经正在校勘整理，即将陆续出版。国史的其他门类，也有许多可喜的成果。研讨陈寅恪先生所研究的各学术领域的现状和发展是本次会议的主要议题，预会诸君正多宏论。不佞所知殊鲜，兹不多及。仅举此二端为例，亦可见先生之远见卓识，孤怀宿愿之不得及身实现者，自国家拨乱反正之后，皆可逐步实现。其规模之大恐亦有先生当时未敢设想者。

陈寅恪先生所涉学术领域甚广，使之发扬光大，后起者责无旁贷。当前我国设施尚有未备，人力尚有不足，不仅国人要通力合作，互勉互励，任此艰巨，亦赖国际友人相互提携，为世界学术的进步昌盛，为世界学人的团结友好，而共同努力。斯亦先生之夙愿也。

注释：

〔1〕《隋唐制度渊源略论稿》第141页。

〔2〕 同上第145页。

〔3〕 《唐代政治史述论稿》第159页。

〔4〕 《王观堂先生挽词序》。

〔5〕 《寒柳堂集》第19—20页。

〔6〕 同上第60页。

〔7〕 《金明馆丛稿初编》第250页。

〔8〕 《寒柳堂集》第54、第162页。

〔9〕 〔14〕 浦江清：《清华园日记》。

〔10〕 俞平伯：《杂拌儿之二》，江西本第167—168页。

〔11〕 《元白诗笺证稿》第82页。

〔12〕 《金明馆丛稿初编》第129—130页。

〔13〕 杨步伟：《忆寅恪》。

〔15〕 胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》第3册，第995页。

我们如何借鉴陈先生

中山大学　　王季思

我从40年代初期在浙江大学龙泉分校讲授中国文学史时开始，就从燕京大学、清华大学等校学报上读到陈先生论《长恨歌》、《莺莺传》、论韩愈与唐代古文运动等文章，震惊于其学问的渊博与考证的严密。50年代初，经过院系调整，岭南大学与中山大学合并，我曾至中山大学东南区一号楼上听陈先生讲陶渊明《桃花源记》的课。又过了一年多，我移住中山大学东南区一号楼下，这时先生的《元白诗笺证稿》已出版，我从这部著作里不仅接受了先生关于唐诗、唐小说、唐古文运动的论点，还初步学习了先生从考证入手，确认历史事实，然后加以推论、概括的治学方法。然而不久，古典文学领域掀起对胡适唯心史观的批判，我对胡适的历史考证方法产生怀疑，而转移兴趣于马列主义文艺理论和辩证唯物史观的探索。后来又接受高教部的任务，主编《中国文学史》的宋元部分，长期寄居北京。先生此时则致力于柳如是生平及陈端生著作的考证，后来又因骨折卧床。因此虽同住一座楼的上下层，向先生请教的机会却越来越少。这次为纪念陈先生，我重读了《元白诗笺证稿》，又新读了先生《论〈再生缘〉》、《寒柳堂记梦》等论稿及《寅恪先生诗存》，回顾四十多年来我们这一代人从先生著作里得到的益处，还考虑到比我们晚一代的人怎样从先生的著作里得到借鉴，初步理出了一个发言稿子。

我这次研读陈先生著作的初步印象是：

一、考核精严，论证周密，而不免有些繁琐；

二、识解超卓，迥异时流，而不免偏于保守；

三、缅怀身世，感情深沉，而不免流于感伤。

先生读书，每能于一般学者漫不经心之处发现问题，然后提出多种可能的答案，逐一加以论证，排除其不能成立的答案，剩下最后一个答案，又广引史例加以证明。这最后一个答案就成为确然无疑的历史事实。然后进一步从这个历史事实出发，加以比较、分析、推论、概括，确认它的历史价值与现实意义。先生论《再生缘》，先广引史料，论定作者陈端生写作《再生缘》的时间、地点，以及她的家庭环境，亲友交游，进一步考明她丈夫范菼是因科场案犯罪而被遣戍边疆的。这些历史事实都得到确认，然后从《再生缘》本身的文学成就，评价"端生心中于吾国当日奉为金科玉律之君、父、夫三纲，皆欲藉此等描写以摧破之也。端生此等自由及自尊即独立之思想，在当日及其后百余年间，俱足惊世骇俗"；"《再生缘》结构的精密非吾国著名长篇小说《水浒传》、《石头记》、《儒林外史》所能及，而可以跟希腊、印度的古史诗相提并论。"这是何等精严的历史科学方法，何等宏阔的文学评论眼光！它跟当时以摘举马列主义、毛泽东思想的个别词句为能事，任意引申，大言欺人的做法，是截然相反的两种学风。

但先生的考证文章也确有一些过于繁琐之处，如《论〈再生缘〉》中为了证明"乐志堂主人野苹"即是陈端生的丈夫范菼，连举《毛诗正义》、《植物名实图考》等七条史料来证明；《韦庄〈秦妇吟〉校笺》中为证明"一斗粟"应作"一升粟"的一字之差，连举《旧唐书》、《唐会要》等二十条史料来证明。这就未免贪多夸博，也影响了文笔的清畅。胡适在1937年2月22日的日记里说："寅恪治史学，当然是今日最渊博、最有识见、最能用材料的人。但他的文章实在写得不高明。"这话是确有见地的。

再说他识解的超卓。我读先生《元白诗笺证稿》时，比较注意他有关文学史的论述，现摘引三条如下：

> 寅恪于论《长恨歌》篇时，曾标举"文人之关系"一目，其大旨以为乐天当日之文雄诗杰，各出其作品互事观摩，各竭其才智竞求超胜。故今世之治文学史者，必就同一性质题目之作品，考定其作成之年代，于同中求异，异中见同，为一比较分析之研究，而后文学演化之迹象与夫文人才学之高下，始得明了。否则模糊影响，任意批评，恐终不能有真知灼见也。[1]
>
> 实则乐天之作，乃以改良当日民间口头流行之俗曲为职志，与陈（子昂）李（白）辈之改革齐梁以来士大夫纸上摹写之诗句为标榜者，大相悬殊，其价值及影响或更较为高远也。此为吾国中古文学史上一大问题。所谓古文运动，其初实由以古文试作小说而成功之一事，寅恪曾于《韩愈与唐代小说》一文中论证之。而白乐天之《新乐府》亦是以乐府古诗之体改良当时民俗传诵之文学，正同于以古文试作小说之旨意及方法，此点似尚未见有言及之者。[2]
>
> 自古文人尊古卑今、是古非今之论多矣，实则对外之宣传未必合于其衷心之底蕴也。沈休文取当时善声沙门之说创为四声，而其论文则袭用自昔相传宫商五音之说；韩退之酷喜当时俗讲，以古文改为小说，而自言"非三代两汉之书不敢观"。此乃我国文学史上二大事，而其运动之成功，实皆以古为体、以今为用者也。……韩白二公同属古文运动之中心人物，其诗文议论外表内在冲突之点，复相类似。读此《华原磬》篇者，苟能通知吾国文学史上改革关键之所在，当不以诗语与《策林》之说互相矛盾为怪也。[3]

上引第一条从正反两方面指明治文学史者的两种不同途径：一种是通过对不同作家作品的比较分析，获得真知灼见；一种是模糊

影响，任意批评。它对今天文史领域的研究工作者有普遍指导意义。第二条就陈子昂、李白的改革齐梁诗风，与白居易的改良民间俗曲作比较，指出他们的不同价值和影响。又就韩愈的以古文试写小说而成功，与白居易的以乐府古诗之体改良民间俗文学相比较，指出他们的相同旨意和方法，为文学史研究工作者的异中求同、同中求异，提供成功的范例。第三条根据白居易在新乐府《华原磬》中意主崇古乐，贱今乐，与他在《策林》中关于古乐今乐的议论自相矛盾，从而推论到沈约的创四声说、韩愈的提倡古文，都有议论和实际的矛盾。从而提出我国文学史上一个关键性的问题，即不但要看他们的议论，听他们的宣言，更重要的是要看他们的创作实践。这些见解，今天的学者可能习以为常，在先生当时却是经过艰苦探索、严密论证后提出来的创见。

然而在先生的诗文议论之中，不时流露旧社会比新社会好，改良比改革好的看法，从而认为辛亥革命以后的历史形势是逆转的。它集中表现在下面一段话里：

> 自戊戌政变后十余年，而中国始开国会，其纷乱妄谬，为天下指笑，新会（指梁启超）所尝目睹，亦助当政者发令而解散之矣。自新会殁，又十余年，中日战起。九县三精，飙回雾塞，而所谓民主政治之论，复甚嚣尘上。余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂。盖验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者，是以论学治学，迥异时流，而迫于时势，噤不得发。[4]

历史有回流，但总是曲折前进的；革命有破坏，也带来新的生机。不能认为戊戌政变到抗日战争的历史形势是退化的。先生还有点相信谶语，好象自己晚年的双目失明、南来广州，为陈端生的《再生缘》作考证，都是谶语注定的。从先生身世的艰危看，我们可以理解，但不能认为它是合理的。

缅怀身世，感情深沉，而不免流于感伤，主要就先生的诗歌创作说，在论文中也偶有表现。先生幼承家学，后治唐史，熟于中晚唐诗，诗笔颇有唐音，与散原老人之导源宋贤者有别。他诗歌中的深沉感慨有两点值得注意：一是把晚清衰世看作全盛时代，为张勋、康有为的复辟辩护，而不满于段祺瑞、梁启超的马厂誓师和冯玉祥把溥仪赶出清宫。它集中表现在《王观堂先生挽词》这首长诗里。总之一句话，是带有满清遗老的气息。二是深切怀念他在北京清华园时的学术生涯，它散见于先生南来广州后的近体短章里，如"南渡饱看新世局，北归难觅旧巢痕"、"明清痛史新兼旧，好事何人共讨论"、"玉溪满贮伤春泪，未肯明流且暗吞"、"照影育长空脉脉，兴亡遗恨向谁论"，都表现他南来广州后满腔哀怨无可告语的孤寂之感。《世说新语》说任育长少年时"甚有令名"，"神明可爱"，"过江后便失态"。先生以东晋时渡江南来、处处感到失志的任育长自比，除地理环境、社会习俗的不同外，对学术上讨论的无人感到孤寂，可能也是一个重要原因。此外我们还应看到在50年代前期高校秩序渐趋稳定和三年经济困难过后的60年代初期，市场渐趋繁荣，先生的情绪有所好转，间亦见之诗歌；并以惊人的毅力完成了《柳如是别传》、《论再生缘》等著作，跟那些以逊清或民国的遗老自居的学者是有明显区别的。

从形成陈先生在文史研究和诗歌创作的上列特征看，有主客观方面的多种因素。从他取得卓越成就的主观因素看，可概括为五个方面：

一、惊人的记忆力和掌握外语的能力。

二、深厚的家庭文化素养。他出身于有深厚文化传统的家庭，父亲散原先生是近现代著名爱国诗人，母亲出身名门，从小就教他读姜白石词。我大学时期的中文系著名教授王伯沆先生，一度是他的家庭教师。

三、充分的读书、写作时间。他除出国留学外，大部分个人生活不用自理，结婚后陈师母对他生活的关心又无微不至，使他有可能充分掌握时间来读书、写作，这是今天高校许多双职工家庭的知识分子所望尘莫及的。

四、丰富的图书资料。

三、学术上的是非要通过同行讨论、百家争鸣来解决，不能采取群众围攻、以势压人的方式。

四、学者也应关心现实，接近群众，力图跟时代同步前进，不能脱离群众，以“独醒”、“先觉”自居，更不能留恋过去，以“遗民”、“遗老”自处。

五、家庭教育对培养专家学者在今后一段时间仍将起作用，但毫无疑问，培养后学的任务必将愈来愈转向教学组织、科研组织，因此我们必须重视这些组织的逐步充实和完善。

六、长期以来我们在文史研究工作上轻视资料、轻视考证，这点必须及时改变，尤其是在华南及其他边远地区。

注释：

〔1〕《元白诗笺证稿》第19页。

〔2〕同上第52页。

〔3〕同上第70页。

〔4〕《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》。

陈寅恪先生治学的精神风貌

中山大学　　李锦全

陈寅恪(1890—1969)，原籍江西修水，我国著名史学家，在学术界享有"与世界学术水平对话和居于领先地位"的崇高声誉。我在1954到1960年间在中山大学历史系工作，由于没有修习陈先生开讲的课程，因而接触不多。这次讨论陈先生的学术思想，我初步看过一些材料，对他治学的精神风貌，也有一点体会。但总的来说，我对陈先生的学术素养，了解不深，不当之处，请与会前辈、同仁多加指正。

一

要了解陈先生在学术上的成就，先要了解其为人。始终坚持民族气节，正直爱国，是他一生做人治学的准则。他所以具有这种性格，原因颇多，所受家世教养，是其中一个因素。

先生祖父陈宝箴，三十岁会试入京，时"值英法联军陷天津，入北京，火烧圆明园，于酒肆遥见大火光，捶案痛哭，惊其座人"。甲午中日战争爆发，曾"奉命督东征湘军转运，驻天津"。清军战败后，"马关和议成，痛哭曰：无以为国矣！"[1]

陈宝箴于1895年8月任湖南巡抚，到任后极力整顿吏治及文

化教育，“在变士习、开民智”方面做了不少工作。当时黄遵宪等人来湘赞助，“皆以变法开新治为己任”[2]。戊戌变法前一年，还曾聘梁启超到长沙任时务学堂总教习。由于助教韩君评学生文卷，“颇涉民族革命之意”，顽绅王先谦等“因得挟以诋訾新政”[3]。1898年变法失败，由于杨锐、刘光第为陈宝箴所荐，“公坐滥保匪人，废斥不用”，“而人汹汹目公以康党”[4]。自是陈宝箴与陈三立“父子遂同被革职，永不叙用”[5]。

陈三立是陈寅恪的父亲，成进士后曾授吏部主事。后随父在湘抚任内“锐行新政，网罗人才”，“多所赞画”，“讲学论文，慨然思维新变法，以改变天下”[6]。戊戌变法失败后，侍父归南昌，“益切忧时爱国之心，往往深夜孤灯，父子相对欷歔，不能自已。”[7]过了两年，宝箴去世，三立寄寓南京，也曾住在上海、杭州、庐山等地。1932年十九路军淞沪抗日，他当时住在牯岭，“闻讯日夕不宁”，每日读报“则愀然若有深忧。一夕忽梦中狂呼杀日本人，全家惊醒”[8]。这年冬天迁居北京，到了1937年芦沟桥事变发生，“倭陷北平，欲招致先生，游说百端皆不许”，“因发愤不食五日死”[9]。终年八十五岁。

从上面简单的叙述，可见陈先生的祖父和父亲，虽然是清朝的封建官僚，却颇有“忧时爱国”之心。三立到八十多岁的高龄，仍然坚持民族气节，这些家学精神，对寅恪会有一定影响。如1910年他在德国柏林大学读书时，写有一首《重九作闻日本合并朝鲜》诗，结句是“兴亡今古郁孤怀，一放悲歌仰天吼。”1919年他到美国入哈佛大学，在《赠汪君典存》诗中，就有“少迴词客哀时意”，“赤县云遮非往日”等句，这都是有感于今古兴亡的哀时忧世之作。而日本合并朝鲜后却得寸进尺。陈先生从1926年7月至北京，任清华国学研究院教授，直到1937年故都沦陷才离京。这些年来他都感到强邻的威胁，而当政者却醉生梦死，只知排除异己，媚外事敌。下面引陈先生几首诗，可见其心情郁愤。

犹记红墙出柳根，十年重到亦无存。园林故国春光早，景物空山夕照昏。回首平生终负气，此身未死已销魂。人间不会孤游意，归去含凄自闭门。[10]

无风无雨送残春，一角园林独怆神。读史早知今日事，看花犹是去年人。梦回锦里愁如海，酒醒黄州雪作尘。闻道通明同换劫，绿章谁省泪沾巾。[11]

这两首都是游园诗，颇有点吊古伤今的情调。从“春光早”、“夕照昏”的描述，正刻划出这个文明古国，已是气息奄奄，而个人却无力回天，只好“归去含凄自闭门”，叹息“绿章谁省泪沾巾”了。陈先生是个史学家，确是“读史早知今日事”，但除感到“愁如海”、“独怆神”之外，又能有什么作为呢？吴宓认为这首诗，“实感伤国事世局，初非咏此园或有所应酬也。”这番话是深懂诗中三昧的。

如果说陈先生这两首诗，对当道诸公还有点怨而不怒的话，那么他在1930年写的《阅报戏作二绝》，就表现出公开不满了。

弦箭文章苦未休，权门奔走喘吴牛。自由共道文人笔，最是文人不自由。

这首诗表面是讽刺报上登载的那些奉命文章，对那些奔走权门的人感到可怜亦可笑。文人笔大家都说可以自由写文章，但其实却是最不自由，那不是大可哀吗？陈先生在写此诗的前一年，清华研究院同学为王国维树立纪念碑于校园内，他曾写有“碑铭”，文中论思想自由之真谛，一年后又感到“最是文人不自由”，这就未免有点自我解嘲了。

这段时期陈先生在北京有十年之久，尽管他对压内媚外的动荡时局感到不满，但坚守民族气节的爱国心是始终不渝的。所以在父亲“忧愤不食而死”后，他将丧事料理完毕，即携家仓皇逃离北京。先由天津乘船到青岛，再乘火车经济南、郑州、武汉，几经辗转艰困，走了近二十日才到长沙。未几由于时局变化，清华

大学临时校址又决定迁往云南。于是他又带全家登程，经衡阳绕道桂林、平乐、梧州，再乘船沿西江而下，经虎门直达香港。

陈先生此行抵港已将近春节，夫人唐篔由于沿途劳顿，心脏病发不能再走。他只好春节后单身取道安南、海防到云南蒙自西南联大授课。到蒙自后即染患疟疾，真可谓一腔孤愤，万里投荒。他写的《戊寅春晚蒙自楼居作》，开头就说"家亡国破此身留。客馆春寒却自秋"。结句是"袖手沉吟待天意，可堪空白五分头"，当年岳飞是讲"莫等闲，白了少年头"，表现出壮怀激烈心情；而陈先生却逢此家亡国破，只好"空白五分头"而等待所谓"天意"。当时他才四十九岁，真可以说是人生悲剧。

但陈先生后来遭受的折磨却远不只此。到1939年春，他接受英国牛津大学汉学教授之聘，暑假后离昆明赴香港拟转往英伦，适值欧战爆发，9月折回昆明。1940年暑假后再至港，等待赴英时机，后终不能成行，受聘为香港大学客座教授。1941年底珍珠港事变发生，香港迅即沦陷，他困居孤岛，"备历胁迫艰困"。据他女儿流求笔记：1942年"春节后，有位父亲旧时学生来访，说是奉命请父亲到当时沦陷区的上海或广州任教。父亲岂肯为侵略我国的敌人服务，只有仓促设法逃出"。吴宓在《答寅恪》诗自注中亦说："闻香港日人以日金四十万元强付寅恪办东方文化学院，寅恪力拒之。"他终于在5月间由香港取道广州湾(即湛江)返回内地。他哥哥隆恪写有《闻六弟携眷自香港脱险至桂林》诗，中有"正气吞狂贼"之句。夹注云："闻寇馈米拒不受。"香港在沦陷期间饿死了不少人，而陈先生却宁愿在饥饿中度日，拒不接受敌人馈赠，这种崇高的民族气节和爱国心，确是难能可贵的。

陈先生于1942年回到桂林，曾执教于广西大学。1943年夏由于战火迫近湖南，全家又登上了艰难漫长的逃难旅程，经过辗转半年多时间，才由贵州入川经重庆到成都，任教于燕京大学。这是他生活最困难和眼疾日益恶化之时，到1945年终于双目失明。

日本投降后，他曾应英国皇家学会之约赴英医治眼病，但无法治好。1946年春由英伦回国，重到北京清华大学任教。1948年夏，他接受陈序经的聘书，于是年底到广州岭南大学任教，直到解放。

陈先生在岭大任职时，国民党在大陆已全面溃退，傅斯年曾多次来电催他去台湾，他表示"坚决不去"。还说："至于香港，是英帝国主义殖民地。殖民地生活是我平生所鄙视的，所以我也不去香港，愿留在国内。"后来到1961年经济困难时期，据他女儿小彭一封信中提到："本年，香港陈某寄来食品包裹一，内装白糖、火腿及其他食物，先生将包裹单交给校党委全部退还。"这段时期，外面有人寄来食品，许多人是求之不得的，即使接受也没有什么不对。但陈先生却始终洁身自好，所谓人穷志不穷，这也是我国老知识分子中好传统的一面，那些见利忘义，甚至有奶便是娘的人，是应该感到羞愧的。

上面列举了陈先生的一生操守，并非与他的治无学关，他写给学生蒋天枢的序文中，就提到欧阳永叔晚年撰《五代史记》，"作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正"。复以"默念生平，固未尝侮食自矜，曲学阿世"者相诏示。陈先生是重视教书育人的，据蓝孟博《清华国学研究院始末》记载谓："研究院的特点，是治学与做人并重。各位先生传业态度的庄严恳挚，诸同学问道心志的诚敬殷切，穆然有鹅湖、鹿洞遗风。""院中都以学问道义相期，故师弟之间，恩若骨肉，同门之谊，亲如手足。""因同学分研文、史、哲诸学，故皆酷爱中国历史文化，视同性命。"清华国学研究院只办了短短几年，由于王国维、梁启超两先生相继去世，后期院务实集于陈先生一身。所以蓝孟博所谈研究院的学风，主要也是反映了陈先生治学的精神风貌。经过他的言传身教，有些及门弟子，后来在文化教育界做出不少成绩，这和陈先生传道授业的功劳是分不开的。

二

上面主要讲了陈先生的为人，这可以说是他治学的思想基础。陈先生的为人表现，给人一副狷介耿直之士的形象。在治学方面，他不仅受过中国传统文化的严格教育，也受过西方科学的长期训练。即使在出国前，他所受的启蒙教育也是比较特殊的。据他侄女陈小从的记述：陈先生六岁入家塾读书。由于他祖父陈宝箴比较开明，当教师初到时即约定：第一，不打学生；第二，不背书。这和当时一般教师规范大不相同，所以陈先生兄弟几人，“都是在这种轻松活泼比较自由的气氛中，度过他们的蒙馆生涯。”后不久陈宝箴被革职，举家寄寓南京。据陈先生的侄儿封怀回忆，当时家里又办了一所学堂，除四书、五经外还开有数学、英文、音乐、绘画等课程，以及文体设备。还说六叔(指陈先生)和几位叔叔都是在这种环境下，打下他们的国学基础的。由于家中藏书很多，所以他终日埋头于浩如烟海的古籍以及佛书等等，无不浏览。此外他又从学于友人留日者学日本文。大约从六岁到十二岁，读书就相当广博了。

陈先生经过一段家学启蒙教育后，于1902年随长兄陈师曾至上海，并东渡日本，当时只有十三岁。过了两年，他回国与兄隆恪一同考取官费留日学生，到1907年又回国插班考入复旦公学，至1909年毕业。即由亲友资助赴德，考入柏林大学，后又到瑞士苏黎世大学和法国巴黎大学学习，到1914年欧战爆发才回国。欧战结束后1919年他转赴美国入哈佛大学，学习梵文、希腊文、巴利文等，1921年离美再赴德国，进柏林大学研究院，研究梵文及其他东方古文字，在欧洲大约四年。是时由于政局动荡官费支绌。

据陈先生女儿美延追忆谓，"父亲在德留学期间，官费停寄，经济来源断绝，父亲仍坚持学习，每天一早买少量便宜面包，即去图书馆度过一天，常常整日没正式进餐。"陈先生这种艰苦卓绝的学习精神，可以说是一般人所难以办到的。

陈先生十三岁出国，到1925年回国受清华国学研究院之聘，时年三十六岁。其间除入上海复旦公学两年多，另欧战期间回国四年多外，在国外时间约有十六七年，主要精力就用于学习。他侄儿封怀回忆了1917年同在南京时的情况，说："那时我们叔侄二人经常谈论欧洲各国的历史及文学等。他在欧洲，特别是对英、德、法语言文字学术，有了深入的理解，他在这三个国家得了三个学士学位。"欧战结束后，他在哈佛和柏林大学研究院，却专攻梵文及其他东方古文字，从而取得极大的成就。如1926年他在清华研究院讲授佛经翻译文学，据篮孟博说："陈先生演讲，同学显得程度很不够。他所会业已死了的文字，拉丁文不必讲，如梵文、巴利文、满文、蒙文、藏文、突厥文、西夏文及波斯文非常之多，至于英、法、德、俄、日、希腊诸国文更不用说，甚至连匈牙利的马札儿文也懂。上课时我们常常听不懂，他一写，哦！才知那是德文，那是梵文，但要问其音叩其义方始完全了解。""听讲之际，自恨自己语文修养太差，不配当他学生。"至于陈先生所以这样进行教学，并非为自炫渊博。他认为传播文化，如"展转间接，致失原来精意"。但要直接研究其文化本原，则要"首在通达其语言"。他提出"古译音中如弥勒、沙弥之类，皆中亚语"，"然其所译，仍大抵是梵文"。"因此可知中亚人能直接通习梵文，故能直接研究天竺之学术本源"。这说明陈先生所以重视学习多种已死去的文字，为的是要直接研究各种学术文化的来源，而懂得各种语文，却是必不可少的工具。

这里就牵涉到陈先生的治学为法，他非常重视基本功。据俞大维《怀念陈寅恪先生》一文的记述：关于国学方面，陈先生常

说，“读书须先识字”。他幼年对于《说文》与高邮王氏父子训诂之学，就曾用过一番苦工。他对十三经不但大部分能背诵，而且每字必求正解。关于国学范围以外的学问，他学习梵文和巴利文前后共十余年，故特别精通；其他边疆和西域文字，俞氏认为他在中国学人中是首屈一指的。除梵文外，还学过蒙、藏、满、波斯、土耳其文，这些文字都是研究史学的工具。如蒙古史，与这一民族史研究有关系的文字他都懂。工具完备，这就是他治学的优势，也是他生平所以甚重视“比较语言学”的原因。1933年他执教于清华大学时，写过答复日人白鸟库吉有关中亚问题的信。据汪荣祖《史家陈寅恪传》记载：“日本学者白鸟库吉曾以中亚史问题向德、奥学者请教，未得解决，柏林大学乃提议请教陈寅恪教授。白鸟终于在寅恪的信中得到满意的答案，敬服得五体投地。”另据蓝孟博说，他在日本有一天在东洋文库吃饭，见到白鸟。白鸟讲到“研究中亚问题，遇到困难”。“说如无陈教授的帮助，可能至死不解”[12]。白鸟蜚声日本史学界，但对陈先生如此敬佩，可见陈先生对中亚史问题研究的造诣之深。

但是陈先生对学问的研求却从不满足，并且还不耻下问。据蓝孟博回忆：陈先生在清华时，不论天气冷热，常乘车到大高殿军机处看档案。清时机密都用满文书写，那是最原始的史料，先生一本本看，遇重要的就随手翻译。暑假我要回家，他交给我一张单子，上头全是满文。他说：这些字字典查不到，而都是关键字……，你回吉林，遇到懂满文的汉人向他请教。我回来时替他解答了八九十个字，他说帮助极大。”另他女儿流求的笔记说，“父亲从不满足自己掌握的治学工具，每逢星期六上午，不分寒暑都进城到东交民巷，找一位叫钢和泰的外籍教师，学习梵文。”陈先生当时已是研究院导师、知名学者，但对掌握的文字工具，却从不未懂装懂，并且精益求精。这种精神，也并非所有学者名流能够做到的。

按照陈先生的治学方法，他是主张从最基本的工作做起的。如对中译本佛经之研究，其治理方法，首先看眼于校勘工作。他在《高僧传初集》卷首题识指出："此书若以高丽藏本校之，当有发明。"后来他确曾以宋元本、高丽本校过，并以释宝唱撰《名僧传》分别引校于书眉及行内，各卷皆然。据蒋天枢称："先生于此书，时用密点、圈以识其要。书眉、行间，批注几满，细字密行，细小处，几难辨识。就字迹、墨色观之，先后校读非只一二次，具见用力之勤劬。而行间、书眉所注者，间杂有巴利文、梵文、藏文等，以参证古代译语，皆枢所不识，不敢赞一辞也。"蒋氏谓先生入到清华几年，"于佛经用力最勤"。而"自辛未(1931年)以来，对唐史和唐代诗文，用力特勤"[14]。如对《旧唐书》，曾先后校读多次，太平洋战争爆发后，他困居香港期间，还校读《新唐书》第二遍。可见他在任何恶劣环境下，仍是不忘读书。蒋氏称赞先生治学方法，"用思之细密极于毫芒，虽沿袭清人治经途术，实汇中西治学方法而一之"[15]。

不过陈先生致力于校勘考据等方面的工作，并非他治学的根本目的。他自己说过："以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老更上一层，然此非我所注意者也。"赵元任在《忆寅恪》中则说到："王静安、寅恪跟我都喜欢搞音韵训诂之类问题。寅恪总说你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。"陈先生这里两种讲法侧重点有所不同，但总的精神是一致的。他重视语言比较和音韵训诂之学，为的是弄清楚基本材料，否则急着要讲微言大义，所得的结论难免不可靠。他既重视掌握各种语言工具，但并不以此为炫耀，因为这不是他治学的目的。

根据俞大维介绍陈先生的治学情况，他研究的重点是从历史中寻求历史的教训。他常说"在史中求史识"。中国历代兴亡的原因，中国与边疆民族的关系，历代典章制度的嬗变，社会风俗、

国计民生与一般经济变动的关系，及中国的文化能存在这么久远原因何在等，这些都是他研究的题目。对佛经虽精于校勘，但他的兴趣是研究佛教对我国社会和思想的影响。由于他国学基础深厚，国史精熟，又知择善而从，故其见解，每为国内外学人所推重[16]。由此可见，陈先生治学并非不讲微言大义，他的见解，亦即所谓"史识"，是为当代学人所敬佩的。吴宓早在美国哈佛即认识陈先生，"当时即惊其博学，而服其卓识"，甚至"谓合中西新旧各种学问而统论之，吾必以寅恪为全中国最博学之人"[17]。吴宓的评价是否完全准确，当然尚可讨论，但陈先生是"博学"而兼有"卓识"之士，这是无可怀疑的。

陈先生治学，早期较偏重于研究西北史记和佛经，自1933年起开始把研究与著作的重点转移到魏晋南北朝和隋唐的历史与文学方面来，这就是他自己说的"喜谈中古以降民族文化之史"[18]。上面我讲过，陈先生是很重视民族气节的，但他对中华民族文化的形成和发展，并不反对吸收外来文化。据吴宓记述："寅恪尝谓唐代以异族入主中原，以新兴之精神，强健活泼之血脉，注入于久远而陈腐之文化，故其结果灿烂辉煌，有欧洲骑士文学之盛况。而唐代文学特富想像，亦由于此云云"[19]。唐代是否以异族入主，似乎尚可研究，当时即使被称为"异族"，后来也同化入了民族大家庭，而唐代文化之所以灿烂辉煌，得力于新鲜血液的注入，这一卓识却是符合历史实际的。陈先生从"历史的教训"中推断中国将来自创的思想系统，必须"一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"，这是"二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也"。可以说，陈先生所关心的是中国文化在现代世界中发展的前景，他是从古史研究中得到启示的。

陈先生研究历史，不但引古以推今，同时还证今以识古。如对北宋灭亡的屈辱史，他以亲身经历印证，"心通意会"更加深了对历史的认识，他自述说：

寅恪侨寓香港，值太平洋之战，扶疾入国，归正首丘。……回忆前在绝岛，苍黄逃死之际，取一巾箱坊本《建炎以来系年要录》，抱持诵读。其汴京围困屈降诸卷，所述人事利害之回环，国论是非之纷错，殆极世态诡变之至奇。然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，以相印证，则忽豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感，而死亡饥饿之苦，遂亦置诸度量之外矣。[20]

由此可见陈先生研究历史，并非只作纯客观的考据，他贯注了自己的思想感情，古今互证，从而更能发挥历史的鉴诫作用。

另外，陈先生之所以学问有成，还在于他始终有“锲而不舍”的精神。不但在国内外学习期间是这样，即使回国成为名教授后，也是一如既往。如抗战前在清华这段期间，据他女儿流求笔记，“父亲每天出门总是夹着个布包袱，包着书本，晚上照例伏案工作”。他的史学名著，《隋唐制度渊源略论稿》，是1939年在昆明病中所作。另一部名著《唐代政治史述论稿》，则是1941年困居香港时撰述。在战乱流离中著书，没有极大的坚韧毅力是难以做到的。1943年他从桂林逃难到成都，在燕京大学任课，据流求笔记：“这期间成都灯光昏暗，物价飞涨，间或要躲警报。当生活那样困难的时候，父亲用他唯一的左眼，紧张地从事学术研究和备课”。“仍坚持夹着他的布包袱提前走上教室”。由于生活劳累和用眼过度，1945年春终致失明。1946年回到北京清华大学，作为盲人教授，在别人的帮助下，继续做教学与研究工作。以双眼失明之人而能治学不辍，这样的精神风貌，恐怕古今中外的学人也并不多见。到1964年他费时十载，写成《钱柳因缘诗证释稿》，助手黄萱曾在信中谈到：“寅师以失明的晚年，不惮辛苦，经之营之，钩稽沈隐，以成此稿。其坚毅之精神，真有惊天立地泣鬼神的气慨。”这个评价应该是符合实际的。

三

以上讲了陈先生的为人和治学的精神，旨在说明两者之间的密切关系。没有高尚的道德品格，在学业上就难以大成，所谓道德文章，在老知识分子中是齐头并重的。我认为这两者在陈先生身上得到了统一。即是说他在为人和治学方面是两全其美，相得益彰的。

但是对陈先生晚年（大约指1949年留居大陆后到1969年去世）的思想及其在学术上的成就如何评价，这却是近年来一个颇有争议的问题。换言之，我们如何看待他晚年治学的精神风貌？它比过去有什么样的变化？这个问题确是值得认真研究。

有一种意见认为：陈先生最后二十年始终是以"遗民"自待的，钱牧斋、吴梅村、傅青主等人的世界都化为他的世界了。但是他不是狭义的政治遗民，而是广义的文化遗民，蒋秉南说他"对于历史文化，爱护之若性命"，是一点也不错的。《论再生缘》固是想使中国文化"再生"，《柳如是别传》更是要"表彰我民族独立之精神，自由之思想"。在他的正式的史学论文中，《论韩愈》尤其值得重视，因为它是陈先生个人的"中国文化宣言"。

上面那种意见说来也有点道理，但并不完全准确，而且和另处提法有矛盾。如讲陈先生考证《再生缘》旨在抒发其对极权政治的深恶痛绝之情[21]。又说《柳如是别传》处处结合着当前的"兴亡遗恨"[22]。这样说来，他还是个政治遗民，并不单纯要保持文化与学术的尊严。

从历史上看，说陈先生以"遗民"自待，不是在他留居大陆后才有的议论，陈先生早在清华研究院时，胡适就说他颇有"遗少"的

气味，可能是指他在某些诗文中流露的情感，与王国维的思想有共鸣之处。陈先生是1926年7月到职的，时王国维已在清华，“与先生识趣特契”。两人共事时间虽短，而彼此交情极深。1927年5月王氏自沉于昆明湖，陈先生的挽联，却说“十七年家国久魂销，犹余剩水残山留与累臣供一死”，这是明显将王氏当作胜国遗民来看待，同时又流露出自己思想感情上的共鸣。相反他对梁启超，却在《王观堂先生挽词》中加以讽刺，说梁“旧是龙髯六品臣，后跻马厂元勋列”。这是指梁氏在段祺瑞北洋政府任职的事。马厂誓师声讨的是张勋复辟，而陈先生却对梁氏的参与加以贬词。说梁氏既是清廷六品之臣，后来成为马厂的元勋，这不是“失节”了吗？同时在这篇《挽词》中，陈先生还表现出对胜清的依恋。下面请看其中诗句：

依稀廿载忆光宣，犹是开元全盛年。海内承平娱旦暮，京华冠盖萃英贤。

这里所谓光、宣，指的是清朝最后两个皇帝，光绪和宣统。陈先生生在1890年（光绪十六年），清帝退位在1911年（宣统三年），当时他已二十二岁，光、宣往事当然可以依稀记忆。但奇怪的是，他把封建末世的光、宣，比之于唐代的开元盛世，陈先生是唐史专家，这种比较颇使人难以理解。陈先生并非在写历史，而是在诗文中不知不觉地流露出怀旧的感情，这是一种心理上的自我慰藉，如把它作为信史，那就错了。

不过要指出的是，陈先生留居大陆后，虽有点忆旧之情，但看不出对国民党政权有多少怀念之心。抗战八年，他大部分时间在国统区颠沛流离，坚持教书育人。这样做表现出的是一种爱国心和民族气节，以及为祖国的文化教育事业作贡献的精神。至于对国民党政权，他并未有什么好感。如1939年他赴英未能成行，9月自香港重返昆明时，就写有“狐狸埋搰催亡国，鸡犬飞升送逝波，人事已穷天更远，只余未死一悲歌”的诗句。1940年他到重

庆出席中央研究院评议会，在宴会初见某公，“深觉其人不足有为”，《庚辰暮春重庆夜归作》诗中有句，“看花愁近最高楼”，就是他对当政者的观感。太平洋战争爆发，他困居香港半年后逃回桂林，面对着半壁河山，又发出“谁挽建炎新世局，昏灯掩卷不胜悲”[23]的感叹。在抗战后期几年，物价飞涨，生活极不安定，“淮南米价惊心问，中统钱钞入手空”[24]、“日食万钱难下箸，月支双俸尚忧贫”[25]，正是他当时生活的写照。可是当时少数当权者还在自我陶醉，“九鼎铭词争颂德”，而大多数群众，却是“百年粗粝总伤贫”[26]，这种国统区的现实，怎能使人满意呢？1945年春天，他弄到双目失明，到盟军攻克柏林，虽然胜局已定，但他却写出“破碎山河迎胜利，残余岁月送凄凉”[27]的诗句。复员后他回到北京，到1947年冬天，因为无钱，只好将部分珍贵图书出卖，用以购煤生炉火。当时某报有署名“天吁”的写了一首《生查子》词，小序云：“陈寅恪教授卖书买煤，为之意苦者久之。”词云：

铮铮国士名，矻矻寒窗苦，生事困樵薪，珍袭归书贾。

燎原战火燃，断续炊烟午，何异又焚书，风教委尘土。

陈先生是有名的“国士”，甚至说国民党视之如“国宝”，但生活用煤也无法解决，可见其处境之难，当时正进行着解放战争，陈先生对国共两党并无本质的认识，所以在1948年冬他离开北京，应岭大之聘南下广州时，仍写下“临老三回值乱离”的诗句，将他亲身经历的芦沟桥事变、香港太平洋战争以及这次的平津战役，都当作“乱离”看待，这在当时是不奇怪的。但到1849年国民党发行金圆券，经济面临总崩溃时，陈先生对此就毫不留情加以指责：

党家专政二十载，大厦一旦梁栋摧，乱源虽多主因一，民怨所致非兵灾。譬诸久病命未绝，双王符到火急催，金元之符谁所画，临安书棚王佐才。[28]

这里虽然主要骂的是王云五，但也反映他已认识到国民党二十年专政，有如大厦将倾，民怨沸腾，已经无可救药。“自我失之终可惜，使公至此早皆知”[20]，国民党的失败，只能是咎由自取。可以说陈先生在1949年前后对国民党已失望到了极点，他之所以终于没有离开大陆，是符合当时的思想实际的。

从以上看来，陈先留居大陆后，即使要说他有点怀旧之情，这种感情也不会倾注给国民党。至于他对共产党的态度，那就要作具体分析了。他在解放前饱受颠播乱离之苦，生活在“齐州之乱何时歇，吾侪今日皆苟活”的时代，与此比较，他留居大陆后的著述生活可以说是相当安定的，我们可以看他1951年的两首诗：

七载流离目愈昏，当时微愿了无存。从今饱吃南州饭，稳和陶诗书闭门。

扶病披寻强不休，灯前对坐读书楼。余年若可长如此，何物人间更欲求。

陈先生对物质生活从来要求不高。只希望有个安静的著述环境。现在既能结束七载流离的生活，余年可以著述读书，就不会有更多的欲求了。陈先生这两首诗是赠给他夫人的，大概不会讲什么虚套假话，流露出的是一个老学者恬淡安适的心境。1954年中央要他担任科学院历史二所的所长，他表示辞谢，并荐陈垣代己。据流求转录吴宓日记，谓当时“寅恪说明宁居中山大学，康乐便适（生活、图书），政府于是特致尊礼”。1962年广州京剧团新谷莺等人来中山大学清唱。他乘兴参加还写诗以纪之。

歌动重楼映海光，病夫乘兴亦看场。今宵春与人同暖，倍觉承平意味长。

这首诗最后一句是很不简单的，陈先生多年来都是生活乱离的感受，留居大陆后十多年，却“倍觉承平意味长”。“承平”二字没有深切感受，是不会轻易下笔的。这一年他还跌断了右腿，陶铸同志给派护士三人，轮班照顾。据他侄儿封怀回忆，从1962年调来

广州后，夫妇两人常来看望陈先生，“陪着他谈谈往事和家常，他总是显得很高兴的。其中所谈的话，只有我较了解，特别是涉及到以前的事，以及中外文学的事，这样的平静生活约过了三四年。”以上情况说明，直到文革前陈先生的心境仍是不坏的，有关方面对他也比较优礼和照顾。1964年元旦他撰写了一付春联：“丰收南亩春前雨，先放东风岭外梅”。这些侧面，反映出他这个时期的精神风貌。另外陈先生虽然不喜欢战争，但很关心国防的力量，如当我国原子弹试验成功的消息公布后，他深有感受地说：“我国有了足够的自卫能力，便可不必依赖他人的保护伞了。”中国近百年来深受列强的欺负，现在能够强盛起来，他站在爱国和维护民族尊严的立场，自然是应该感到高兴的。

当然我这里并不是说，文革前陈先生对大陆的事情处处都感到满意。他是个深受传统文化熏陶的学人，因而对新政权对待知识分子的某些激进政策，如过急要求思想改造、舆论上强求一律等等，是颇有微辞的。

改男造女态全新，鞠部精华旧绝伦。太息风流衰歇后，传薪翻是读书人。[30]

涂脂抹粉厚几许，欲改衰翁成姹女。满堂观众笑且怜，黄花一枝秋带雨。[31]

这是1952年写的诗句，可能是借观剧来讽刺改男造女的思想改造运动。至于对学生批判老师，他也写有《吕步舒》七绝一首。

证羊见惯借粗奇，生父犹然况本师。不识董文因痛诋，时贤应笑步舒痴。

吕步舒是董仲舒的学生，因为不知道老师的著作而加以“痛诋”，而如今的“时贤”却公然批判老师，那就未免笑吕步舒有点书生气了。

陈先生对50年代那种学生批判老师的做法是大有意见的，所以1959年周扬去拜访他时，他提问说：“1958年几月几日，新华

社广播了新闻，大学生教学比老师还好，只隔了半年，为什么又说学生向老师学习，何前后矛盾如此”。当时周扬只好敷衍说：“新事物要实验”。他不大满意说：“实验可以，但是尺寸不要差得太远。”在这段期间，确有过学生编教材上讲坛代替老师的“新事物”，陈先生认为，这种尺寸未免相差太远了。

在此期间，还有要求知识界舆论一律，甚至写文章只讲好话的现象，他对此也有讽谏。

墨儒名法道阴阳，闭口休谈作哑羊。屯戍尚闻连溷水，文章唯是颂陶唐。

江安淮晏海澄波，共唱梁州乐世歌。座客善讴君莫讶，主人端要和声多。[32]

写文章只能歌颂，并且还喜欢人家一唱百和，这种“一言堂”的现象他是表示不满的。他在1958年批判“厚古薄今”运动中也受到批判，便不再上课，但仍旧作文，而心情却不大一样。

任教忧患满人间，欲隐巢由不买山。剩有文章供笑骂，那能诗赋动江关。今生积恨应销骨，后世相知倘破颜。疏属汾南何等事，衰残无命敢追攀。[33]

这首诗是1962年写的，因为是作于病榻，心情可能不大好，但说“剩有文章供笑骂”，显然是对他的批判有所不满。在此前一年，他的老友雨僧自重庆来广州采访，他在答诗中也写有“留命任教加白眼，著书唯剩颂红妆”之句。自注谓“近八年来草论再生缘及钱柳因缘释证等文凡数十万言”。他晚年精力尽萃于此。在遭人“加白眼”之时著书“红颂妆”，是他精神上的一点寄托。

总之，陈先生留居大陆直到文革前这十多年，对社会的承平，生活的安定，基本上是感到满意的；但晚年有点失落感，究其原因在很大程度上可能是由于思想文化观念的冲突。他早年在《王观堂先生挽词》所写的序言中，有这样的一段话：

凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦

痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚；迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。……盖今日之赤县神州值数千年未有之巨劫奇变；劫尽变穷，则此精神所凝聚之人，安得不与之共命而同尽，此观堂先生所以不得不死，遂为天下后世所极哀而深惜者也。

这是陈先生对王国维死因提出的看法，对他自己来说应该是一种直接感受。据他个人自供："寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡、南皮之间。"[34]后来吴雨僧在1961年的日记中也说："寅恪兄之思想及主张毫未改变，即仍遵守昔年'中学为体，西学为用'之说(中国文化本位论)。在我辈个人如寅恪者，决不从时俗为转移。"这个中体西用说就是张南皮(之洞)倡导的，陈先生在三十年前观念已不能适应现实社会的思想文化，三十年后，观念又毫未改变，其精神上的压抑，自然更难以解脱。所以可以说陈先生是文化遗民，他跳不出张南皮、王观堂的思想羁络，这点是为吴雨僧所了解的。他寄赠吴氏诗，有"桑下无情三宿了，草间有命几时休。早来未负苍生望，老去应逃后死羞"之句。吴氏谓"诸诗藉闲情以寓意"，可以"为后来作史及知人论世者告"。我们明乎此，对陈先生晚年的"精神怀抱"及其所形成的思想矛盾，也应当有所领会了。

陈先生逝世已将近二十年，他治学的一生，固然取得了很高成就，但也表现了时代的局限。所谓知人论世，我们对其精神风貌，应该给以一个全面的历史评价。由于我对陈先生知之甚少，冒昧撰写此文，不免有冥行妄作之嫌；另由于时间匆促和搜集原始材料的困难，文中所引资料，大多转录自蒋天枢先生所著《陈寅恪先生编年事辑》，文中未有一一注出，特此说明并致谢。

注释：

[1] [2] 《巡抚先府君行状》，《散原精舍文集》卷五。

[3]陈寅恪：《读吴其昌撰梁启超传书后》。

[4]《范伯子文集》卷九。

[5][6][7][8]吴宗慈：《陈三立传略》。

[9]汪旭初：《寄庵随笔》。

[10]《春日独游玉泉静明园》。

[11]《春，再游西郊吴氏园》。

[12]引自陈哲三：《陈寅恪轶事》。

[13]《陈寅恪先生编年事辑》第88页。

[14]同上第91页。

[15]同上第86页。

[16]择引《怀念陈寅恪先生》。

[17][19]《空轩诗话》。

[18]《西域人华化考序》。

[20]《陈述辽史补注序》。

[21]《论<再生缘>书后》。

[22]《陈寅恪的学术精神和晚年心境》。

[23]《夜读简斋自湘入桂诗感赋》。

[24]《庚辰元夕作时旅居昆明》。

[25]《述意》。

[26]《癸未春日感赋》。

[27]《忆故居诗》。

[28]《哀金源》。

[29]《乙丑夏日》。

[30]《男旦》。

[31]《偶观十三妹新剧戏作》。

[32]《闻歌》。

[33]《壬寅小雪夜病榻作》。

[34]《冯友兰<中国哲学史>下册审查报告》。

唐诗证补唐史述略稿

——兼论唐诗复古口号的演变

厦门大学　　韩国磐

顷读唐诗，内容丰富，裨益于唐史者良多。又初唐提倡复古，以至于歌诗合为事而作，促进了唐诗吟咏现实的发展。因略陈其梗概于后。

诗是文学作品。但与历史早结成不解之缘，三百篇中的“厥初生明，时维姜嫄”，“济济多士，文王以宁”等，早被史家所常引用。从广阔的范畴来说，章学诚谓“六经皆史”，六经包括《诗经》，那么，所有的诗歌都可作为历史资料看待。不过，这里谈的，只限于直接歌咏史实的诗歌，而这又可分为两类，一类是歌咏以往历史事件或人物的“咏史诗”，二是歌咏当代事件或人物的“诗史”，这两者在唐朝以前都早已存在。

梁昭明太子萧统所编《文选》的诗类中，即有《咏史》这一目，收有曹植、王粲等人的《咏史》诗共二十一首。不过，有的题目不是《咏史》而迳直题为某人或某事，如曹植的《三良诗》、谢瞻的《张子房》、颜延之的《五君咏》、虞义的《咏霍将军北伐》、卢谌的《览古》等皆是。颜延之的《秋胡诗》也列入《咏史》中，就其内容说，此诗不是咏史。而王粲、左思、张协、鲍照等人诗的题目写明为《咏史》，其中左思的《咏史》有八首之多，诗中涉及段干木、荆轲、高渐离、冯唐、主父偃、扬雄等许多古人古事。不管这些

诗题是否为《咏史》，抑或咏史中也有喻今之意，它们既然都是借古人古事为咏，列为《咏史》一目就是合适的。可惜陶渊明的《咏二疏》、《咏三良》、《咏荆轲》等，都被萧统所遗弃，没有收入《文选》；袁宏很自赏的《咏史》诗两首，亦未收入。

唐朝以前虽有咏史诗，但数量不多，却替唐人增加了诗歌的题材，开拓了歌咏的领域。唐人专门写咏史诗的，多至数十首或一两百首。如胡曾有咏史诗一百五十首，《全唐诗》他的小传说他有"咏史诗三卷，今合编诗一卷"。周昙有咏史诗一百九十五首，《全唐诗》在其小传中说他有"咏史诗八卷，今编为二卷"。还有汪遵，《全唐诗》在其小传中虽未写明他作咏史诗，而所收他的诗一卷共六十一首。除两首外，余皆为咏史诗。一个作者的咏史诗这样多，蔚为大观，确是前所未见。试举胡曾的两首咏史诗如下：

《汴水》

千里长河一旦开，亡隋波浪九天来，锦帆未落干戈起，惆怅龙舟更不回。

《姑苏台》

吴王恃霸弃雄才，贪向姑苏醉醁醅，不觉钱塘江上月，一宵西送越兵来。[1]

这些诗只是歌咏历史上的事件人物，寓以作者本人的感情和观点；不是歌咏作者所处时代的事件人物，因而也就不能提供新的历史事实或历史素材。这种咏史诗，从历史的角度来看，无关紧要。当然，它的文学价值又当别论。

另外一种"诗史"，歌咏或直接反映作者所处时代的事物，除文学价值外，也具有很高的历史价值。这样的诗，比咏史诗出现得更早，确是源远流长，姑且不远溯到《诗经》、《楚辞》，就从汉初说起，《史记曹相国世家》在叙述曹参遵循萧何的治国法令后，即引一首歌谣说：

萧何为法，颟若画一。曹参代之，守而勿失。载其清净，民以宁一。

再如东汉桓灵时童谣说：

直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。

又一首说：

举秀才，不知书。举孝廉，父别居。寒素清白浊为泥，高第良将怯如鸡。[2]。

这些虽是歌谣，但不能否定其为反映当时实况的诗歌，只是比较质朴，未经加工罢了。此后，文人学士歌咏其所处时代事实的诗篇，就日益增多了。

曹操的《薤露》、《蒿里行》两诗，写董卓专权，逼献帝迁都于长安，诗中所言"贼臣执国柄，杀主灭宇京，荡覆帝基业，宗庙以燔丧"，即指董卓废杀少帝而立献帝，迁都长安，焚烧洛阳宫殿庙宇街道事。"军合力不齐，踌躇而雁行，势利使人争，嗣还自相戕。"即指关东诸军相聚，讨伐董卓，但各怀私心，不仅讨卓无功，反而自相残杀，以致"铠甲生虮虱，万姓以死亡，白骨露于野，千里无鸡鸣"[3]，造成惨绝人寰的景象。象这样的诗，如实地描写当时史实，确是"诗史"。我想，这种反映作者所处时代实况的现实主义作品，该就是"建安风骨"不可缺少的重要内容吧！

曹丕的《至广陵于马上作》、《黎阳作》等，亦为歌咏时事的纪实之作，而《于清河见挽船士新婚与妻别一首》，实已开杜甫《新婚别》的先声。曹植的不少作品及王粲的《从军诗》、《七哀诗》等，亦皆为伤时咏事之作。曹氏父子为诗坛盟主，建安七子为羽翼，感时歌事，才会形成我国诗歌史上"建安风骨"这个高潮。

自此而后，作者继起，歌咏时事之作，不绝于篇。梁陈风靡于宫体，歌咏现实之风衰微，但至唐而复振，且大有进展。

唐太宗很会吟诗，他的"昔乘匹马去，今驱万乘来"、"瀚海

百重波，阴山千里雪”[4]虽见气象，而整个风气，犹未及变。及陈子昂出，力主复古，他在《修竹篇序》中说：

文章道弊五百年矣，汉魏风骨，晋宋莫传。然而文献有可征者，仆尝暇时观齐梁间诗，彩丽竞繁，而兴寄都绝，每以永叹。思古人，常恐逶迤颓靡，风雅不作，以耿耿也。[5]

因而他主张复古，恢复“汉魏风骨”、“正始之音”。陈子昂的复古主张，即包括赋诗要有现实内容这一要义。试看他的《感遇》诗三十八首，其中即有不少吟咏现实之作。如第二首“苍苍丁零塞，今古缅荒途”；第三十七首“朝入云中郡，北斗单于台，……咄嗟吾何叹，边人涂草莱”等，皆是随军北征之作。视陈子昂的主张及其作品，即赋诗要有传统的风雅兴寄的笔法，而所写要有现实内容。复古是一种号召，写现实才是主要内容。这可结合李白来多谈一些。

李白继起，也力倡复古，其《古风》五十九首的第一首，开宗明义说：

大雅久不作，吾衰竟谁陈？王风委蔓草，战国多荆榛。龙虎相啖食，兵戈逮狂秦。正声何微茫，哀怨起骚人。扬马激颓波，开流荡无垠。废兴虽万变，宪章亦已沦。自从建安来，绮丽不足珍。圣代复元古，垂衣贵清真。群才属休明，乘运共跃鳞，文质相炳焕，众星罗秋旻。我志在删述，垂辉映千春。希圣如有立，绝笔于获麟。[6]

这里先要说明一下，何谓大雅？《毛诗大序》说：“雅者，正也，言王政之所由废兴也。政有小大，故有《小雅》焉，有《大雅》焉。”那么，陈子昂所说的《风》、《雅》，李白所说的《大雅》，不正是指关系国家大政的作品吗！“《大雅》久不作”者，即关系盛衰兴亡大政的现实作品，久未见到了。接着谈到战国秦汉以来情况，总之是“正声何微茫”！及至唐朝，“圣代复元古”，群才荟萃，处于休明之世，正应继承《大雅》的传统。李白自己则表明他的抱负，希望

如孔子的删《诗》、《书》，定礼、乐，写《春秋》那样，写出歌咏现实、关系大政的作品来。末句"绝笔于获麟"，正好点明赋诗如撰史的本意。

李白在《古风》五十九首中，就有不少咏史之作。如第三首"秦王扫六合"，咏秦始王统一中国，刻石铭功，求长生不死药，终于还是"金棺葬寒灰"。第十首写鲁仲连却秦军而不受赏。第十二首咏严光的隐居而不仕。歌咏现实的作品也不少，如第六首"苦战功不赏，忠诚难可宣"，系讽咏当时有边将功高而不赏者。第十四首"不见征戍儿，岂知关山苦，李牧今不在，边人饲豺虎"，系讽刺当时边疆缺乏将才，致使大批士卒丧亡。第二十四首"路逢斗鸡者，冠盖何辉赫！鼻息干虹蜺，行人皆怵惕"，讥讽玄宗所宠贾昌等斗鸡小儿，也如此气势凌人！第四十六首"一百四十年，国容何赫然"，"举动摇白日，指挥回青天"，更明显写出唐朝鼎盛时权贵的弄权。

不仅在《古风》五十九首中，在其他诗篇中，李白也有不少歌咏现实的作品。如《在水军宴赠幕府诸侍御》一首中说：

胡沙惊北海，电扫洛阳川，虏箭雨宫阙，皇舆成播迁。[7]

即写安史乱军攻陷洛阳、长安，玄宗出奔西蜀事。其写安史之乱的诗篇颇多，如《狱中上崔相涣》、《中丞宋公以吴兵三千赴河南》、《军次浔阳脱余之囚参谋幕府因赠之》、《赠武十七谔》、《流夜郎赠辛判官》、《流夜郎半道承恩放还兼欣克复之美书怀示息秀才》、《赠张相镐》、《永王东巡歌十一首》、《上皇西巡南京歌十首》、《扶风豪士歌》等，皆咏安史之乱时事。而《经乱离后天恩流夜郎忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》一诗，李白自叙生平学书学剑，北游幽燕，西入长安，以及安史乱起到自己被流放夜郎而中途被赦回事，其中说到：

君王弃北海，扫地借长鲸。

按《旧唐书·安禄山传》、《安禄山事迹》等，皆载安禄山天宝元年

(742年)为平卢节度使，三载(744年)为范阳节度使，十载(751年)又兼河东节度使，一人而兼三镇，"扫地借长鲸"即就此而言。诗中又说：

汉甲连胡兵，沙尘暗云海，草木摇杀气，星辰无光彩。白骨成丘山，苍生竟何罪？函关壮帝居，国命悬哥舒；长戟三十万，开门纳凶渠。公卿如犬羊，忠谠醢与菹。二圣出游豫，两京遂丘墟。

写安史乱起，凶焰之盛。《旧唐书·安禄山传》言安禄山初起兵，"得士死力，无不一当百"，所以草木皆有杀气，而星辰无光。但百姓何罪？而惨遭杀戮！继言哥舒翰战败被俘，潼关不守，西京陷落，玄宗奔蜀，肃宗至灵武事。其下又说：

半夜水军来，寻阳满旌旃。空名适自误，迫胁上楼船。徒赐五百金，弃之若浮烟。辞官不受赏，翻谪夜郎天。[8]

这儿李白写自己应永王璘之召是不得已的，虽不无为自己开脱之意，而其欲助平安史之乱之志甚明。这首长达八十三韵的古诗，实足与杜甫七十韵的《北征》相比美。《北征》诗中所言"东胡反未已，臣甫愤所切"，与李白所说"君王弃北海，扫地借长鲸"，其愤激之意正复相同。《北征》又说：

夜深经战场，寒月照白骨。潼关百万师，往者散何卒？遂令半秦民，残害为异物。[9]

这与上引李白诗句，所咏内容亦复相似，皆深痛潼关不守，京城陷没，百姓遭殃之事。

王夫之《唐诗评选》评李白《登高丘而望海》诗说："后人称杜陵为诗史，乃不知此九十一字中，有一部开元天宝本纪在内。"按《登高丘而望海》讽咏秦皇汉武大兴土木，妄求神仙等事，或者李白有讽谕唐玄宗之意，但终不及《赠江夏韦太守良宰》这首诗切实、明白。

除关于安史之乱的诗歌外，李白还有许多歌咏祖国山河的名

篇，如《蜀道难》、《庐山谣寄卢侍御虚舟》、《梦游天姥吟留别》等，都是以潇洒而纵横不羁之笔，写雄奇壮丽的山川之景，脍炙人口，千载如新。并且，在皖南的九华山，据《太平寰宇记》所载，本名九子山，李白见此山九峰，有如莲花削成，乃为之改名九华山，其《望九华山赠青阳韦仲堪》诗说：

昔在九江上，遥望九华峰，天河挂绿水，秀出九芙蓉。[10]

自此而后，九子山就改称九华山，并由此而闻名于世。

李白诗中还有若干歌咏开元天宝所谓盛世的篇章，又有咏商妇离别之苦者，《长干行》即是。再如《江夏行》说："谁知嫁商贾，令人却愁苦。自从为夫妻，何曾在乡土？"[11]反映了唐朝商业发达，商人经常外出经商，而商妇独居的愁苦之情。

再则李白在《送王屋山人魏万还王屋》诗中说："身着日本裘，昂藏出风尘。"自注云："裘则朝卿所赠日本布为之。"[12]朝卿即日本人朝衡，亦作晁衡，游学于唐朝，其后朝衡乘船返日，误传为风涛所漂致死，李白赋《哭晁卿衡》诗哀之：

日本晁卿辞帝都，征帆一片绕蓬壶，明月不归沉碧海，白云愁色满苍梧。[13]

此事一则反映当时中日的友好关系，中日两国人民间的深厚友谊；再则反映当时双方礼品往还乃至商品交换关系的存在。当时王维也有送晁衡诗，就不多赘。

还要指出，李白对于传统的尧舜禅让之说并不迷信，故在《远别离》诗中说：

……雷凭凭兮欲吼怒，尧舜当之亦禅禹。君失臣兮龙为鱼，权归臣兮鼠变虎。或云尧幽囚，舜野死。九疑联绵皆相似，重瞳孤坟竟何是？[14]

唐人张守节《史记正义》注释《五帝本纪》中有言："《竹书》云：'昔尧德衰，为舜所囚也。'又有偃朱城……《竹书》云：'舜囚尧，复偃塞丹朱，使不与父相见也'。"李白在此处之吟咏，正与张

守节相同，反映唐朝人对于尧舜禅让抑或尧为舜囚，存在两种看法，李白不轻信一说，两说并存，以供后人参考与探求，这确是一种现实主义的态度。

固然李白作品中酒、月、游仙、任侠等作品很多，但歌咏现实的作品，如上所举者，亦非少数。李白自己提出复古口号，要求写现实，而他自己就是这样做的。因此，陈子昂和李白的复古，都是主张诗歌应有现实内容，都是在打着古人的旗号，而想演出历史的新场面，这个新场面就是歌咏有关盛衰兴亡的大政，歌咏现实。在这样的要求下，唐诗不仅要从齐梁宫体的圈子中跳出来，也要突破田园诗、山水诗、游仙诗、咏怀诗的局限，走向更广阔的天地。当然，这个任务并非个别人所能完成，而能提出这样的号召却十分重要，它起了扭转一代诗歌风气的作用。

韩愈《荐士》诗说："国朝盛文章，子昂始高蹈。勃兴得李杜，万类困陵暴。"[15]可否这样说，初唐陈子昂首倡复古，为唐诗一变；至李白大声疾呼，与杜甫共相辅翼，则为唐诗的又一大变，至此，唐诗的壮阔波澜与恢宏局面才得以完成。而这一大变由李白率先，至杜甫汪洋宏肆以底于成。而要求写现实，就是要吟咏作者所处时代的历史了。

从来杜甫与李白并称李杜，杜甫吟咏现实的作品更多，《新唐书·杜甫传》即写明他被"世号诗史"。他的作品《哀王孙》、《哀江头》两哀，《悲陈陶》、《悲青坂》两悲，《新安吏》、《潼关吏》、《石壕吏》三吏，《新婚别》、《垂老别》、《无家别》的三别，以及《丽人行》、《兵车行》、《自京赴奉先县咏怀五百字》、《北征》、《洗兵马》、《八哀诗》、《诸将五首》等，都是吟咏安史之乱前后唐朝大事的脍炙人口的名篇，这里就不多说了。象这类的作品还很多，也不能遍举。除有关安史之乱前后唐朝的大政外，杜甫还有许多作品，反映了唐史的真实面貌。

杜甫安史之乱前后的篇章，内容多为讽咏秕政及丧乱之事；而对开元盛世的歌咏和向往，也不乏名篇，如《忆昔》二首之一说：

忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廪俱丰实。九州道路无豺虎，远行不劳吉日出。齐纨鲁缟车班班，男耕女桑不相失。宫中圣人奏云门，天下朋友皆胶漆。百余年间未灾变，叔孙礼乐萧何律。[16]

这儿所描写开元时期户口繁衍，仓库充实，人民丰衣足食，社会秩序安定，真是一幅太平盛世的画图。不仅此篇，《昔游》篇还说：

是时仓廪实，洞达寰区开，猛士思灭胡，将帅望三台，君王无所惜，驾驭英雄才。[17]

《遣怀》篇也说：

昔我游宋中，惟梁孝王都，名今陈留亚，居则贝魏俱。邑中九万家，高栋照通衢。舟车半天下，主客多欢娱。[18]

按《旧唐书·地理志》和《通典·州郡典》记载，天宝时宋州户十二万多，口八十多万。杜甫游梁宋，在天宝初年，他所言宋的户数九万，比上两书所载户数还少，故其言未必夸张；抑且开元二十九年时，杜甫正好三十岁，天宝初年三十出头。诗中所写，皆其游历各地的亲身经历，是写实，不是传闻之词，固足与史书互相印证。

杜甫还有歌咏封建君臣朝会之盛的篇章，如《奉和贾至舍人早朝大明宫》诗，和者还有王维、岑参，这些诗雍容华贵，可藉以窥见当时封建君臣朝会的仪节。《留花门》、《秦州杂诗二十首》等，则反映当时与少数民族关系的篇章，也足供治史者参考。

除盛衰治乱而外，杜诗写当时社会生活、生产的篇章，也举不胜举。关于社会生活方面，如《岁晏行》说：

岁云暮矣多北风，潇湘洞庭白雪中，渔父天寒网罟冻，莫

摇射雁鸣桑弓。去年米贵缺军食，今年米贱大伤农。高马达官厌酒肉，此辈杼柚茅茨空。楚人重鱼不重鸟，汝休枉杀南飞鸿。况闻处处鬻男女，割恩忍爱还租庸。往日用钱捉私铸，今许铅铁和青铜，刻泥为之最易得，好恶不合长相蒙。万国城头尽吹角，此曲哀悲何时终？[19]

此诗作于大历初年，描写在兵荒马乱时达官贵人依然饱食终日，人民却卖儿鬻女以交纳租庸，比安史之乱前的痛苦更深。加上恶钱流布，战事未止，这种情况真不知何时了结！诗中所言，与以后建中时宰相杨炎所说：

……迨至德之后，天下兵起，始以兵役，因之饥疠，征求运输，百役并作。……百姓受命而供之，沥膏血，鬻亲爱，旬输月送无休息。吏因其苛，蚕食于人……[20]

两者对照，人民痛苦情况，正复相同。租庸调法已坏，仍假其名，而暴敛于民。杜甫这类描写当时人民痛苦的诗篇很多，正可与唐史相对参看。

关于生产方面，有咏种稻的，如《夔州歌十绝句》谈到种稻说：

东屯稻畦一百顷，北有涧水通青苗。[21]

《行官张望补稻畦水归》诗，歌咏了插秧后引水灌溉事：

东屯大江北，百顷平若案，六月青稻多，千畦碧泉乱。插秧适云已，引溜加溉灌，更仆往方塘，决渠当断岸。公私各地著，浸润无天旱。……[22]

《秋行官张望促东渚督耗稻向毕》篇述中耕除草事：

东渚雨今足，伫闻粳稻香。上天无偏颇，蒲稗各自长，人情见非类，田家戒其荒，功夫竟搰搰，除草置岸旁。……[23]

《暂往白帝复还东屯》说：

复作归田去，犹残获稻功。筑场怜穴蚁，拾穗许村童。落杵光辉白，除芒籽粒红。加餐可扶老，仓庾慰飘蓬。

以上这些诗，歌咏了种稻、灌溉、除草、收获、舂米、归仓以及村童拾穗等事，描写得很细腻。杜甫还有歌咏果园的诗，如《寒雨朝行视园树》诗说：

柴门杂树向千树，丹桔黄甘北地无。江上今朝寒雨歇，篱边秀色画屏纡（舒）。桃蹊李径年虽古，栀子红椒艳复殊。[24]

写其园中所种果菜甚多。

杜甫久寓蜀中，这里生产井盐的情况，也屡见于他的诗中。如《盐井》诗云：

卤中草木白，青者官盐烟。官作既有程，煮盐烟在川。汲井岁榾榾，出车日连连。自公斗三百，转致斛六千。君子慎止足，小人苦喧阗[25]

诗中不仅说到官盐煮作，还说到盐商牟取暴利，煮盐者甚苦，而射利者不惜舍命求利。杜诗中还提到四川大邑县生产白瓷，《又于韦处乞大邑瓷碗》说：

大邑烧瓷轻且坚，扣如哀玉锦城传。君家白碗胜霜雪，急送茅斋也可怜。[26]

大邑烧瓷这样好，足补正史之缺。以上略举杜诗中关于农业和手工业生产者。

对于当时的商业交通，杜甫诗中也屡言及之。如《放船》说："江市戎戎暗"[27]；《负薪行》说："筋力登危集市门"[28]；《春水生二绝》说："南市津头有船卖"[29]，这些是说做买卖的市。《最能行》说：

峡中丈夫绝轻死，少在公门多在水。富豪有钱驾大舸，贫穷取给行艓子。小儿学问止《论语》，大儿结束随商旅。欹帆侧柁入波涛，撇旋捎濆无险阻。朝发白帝暮江陵，顷来目击信有征。[30]

诗咏夔州一带男子不畏三峡之险，乘舟经商事。杜诗中咏商贾、胡商的篇章很多，由于杜甫长期居蜀，看到西蜀与东吴一带有长江相通，商船往来频繁，因而一再歌咏到吴盐蜀麻的往来商船，如

《夔州歌十绝句》之一说：

蜀麻吴盐自古通，万斛之舟行若风，长年三老长歌里，白昼摊钱高浪中。[31]

这首诗不仅写出蜀麻吴盐经常往来贸易，而且写明用的是万斛大船这样的交通工具。又如《柴门》之说："风烟渺吴蜀，舟楫通盐麻"[32]是咏同一事的。再如《滟滪》诗说：

滟滪既没孤根深，西来水多愁太阴。江天漠漠鸟双去，风雨时时龙一吟。舟人渔子歌回首，估客胡商泪满襟。寄语舟航恶年少，休翻盐井掷黄金。[33]

此诗言滟滪之险，舟人渔子习见而不畏，估客胡商却害怕得掉下泪来。结句则劝不要贪图井盐的厚利而送掉性命。在这方面，杜甫还是主张以农为本。但当发生兵乱，西川兵马使逐杀剑南西川节度使郭英乂时，杜甫又感慨商旅不通之苦，故其《客居》诗说：

蜀麻久不来，吴盐拥荆门，西南失大将，商旅自星奔。经常的商业交换还是必不可少的。不仅吴蜀间的商船来往，唐朝东南与幽蓟间的海运，也见于杜诗，《后出塞》有句云："云帆转辽海，粳稻来东吴"[35]。《昔游》诗说："吴门转粟帛，泛海陵蓬莱"[36]。这些诗句，是唐朝海运很可贵的历史素材。上引许多诗篇，反映了唐代水路商业交通的发达。而《旧唐书·崔融传》说：

天下诸津，舟航所聚，旁通巴蜀，前指闽越，七泽十薮，三江五湖，控引河洛，兼包淮海，弘舸巨舰，千轴万艘，交贸往还，昧旦永日。"

杜甫的诗篇，正好与之互相印证，互相补充。

再则杜诗可补史书之阙者。《资治通鉴》天宝五载（746年）记述杨贵妃"欲得生荔枝，岁命岭南驰驿致之，比至长安，色味不变。"胡注谓"自苏轼诸人，皆云此时荔枝自涪州致之，非岭南也。"而杜甫在夔州写的《解闷十二首》中有三首咏荔枝者如下：

先帝贵妃今寂寞，荔枝还复入长安，炎方每续朱樱献，玉座

应悲白露团。

忆过泸戎摘荔枝，青枫隐映石逶迤，京华应见无颜色，红颗酸甜只自知。

侧生野岸及江蒲，不熟丹宫满玉壶，云壑布衣鲐背死，劳人害马翠眉须。[37]

读到此诗末句"劳人害马翠眉须"，就会联想到杜牧《过华清宫》的两句："一骑红尘妃子笑，无人知是荔枝来"[38]。显然，杜甫诗中所言泸戎所产荔枝，曾经驰驿送到长安，供杨贵妃的需要，而今贵妃虽死，还要照旧贡送。而《杜诗详注》注释贡送与贵妃的荔枝来自何处？既引《资治通鉴》和《唐国史补》来自岭南之说，又同意蔡襄《荔枝谱》和苏轼的来自涪州之说。但杜诗则谓来自泸州和戎州。又增加了两处贡送荔枝的来源地。据《通典·州郡典》所载，涪州距长安三千三百五十七里，戎州距长安三千四百四十里，泸州距长安三千二百八十四里，而广州距长安五千四百四十七里。荔枝离村后，据唐人白居易说，一日而色变，二日而香变，三日而味变。在当时靠驿递的交通条件下，自然是路越近越能保其新鲜。泸州离京最近，则由此贡送，确有可能。再则杜甫天宝时已在长安任官，又亲摘尝泸州戎州出产的荔枝，诗中所言，皆其亲身经历，应是可信之辞，足以补史之缺。

如上所述，诗圣杜甫，无事无物不可以吟咏者，人物则自帝王后妃、文臣武将、骚人迁客以至商胡估客、村童竖子、老女寡妻，论事则自朝廷大政、疆场战斗、边境风尘至于征兵纳税、图画书法、行旅艰辛、士农工商诸事，言物则自日月星辰、山川湖海、风霜雨雪至于树木花果、鸟兽虫鱼等，尽入诗篇。姑不论杜诗于古诗歌行、乐府及律诗、绝句诸体具备，即就所咏诸事诸物来说，也是包罗万象。正因为杜诗题材的愈益广泛，反映的现实愈加丰富，因而其作品就愈益被世人誉为诗史。

杜甫在天地万物尽入诗篇的写作中，他对写作的口号也有了

新提法，不只是复古，而是“不薄今人爱古人”。前人曲解此句，将“不薄”作为一顿，“今人爱古人”为一顿，意即不薄视今人的爱好古人作品，实质并非如此。此句是《戏为六绝句》中的一句，在这六首绝句中，杜甫赞美“庾信文章老更成”，也称赞“王杨卢骆当时体”是“江河万古流”[39]。另在《解闷十二首》中，即说“李陵苏武是吾师”，又说“复忆襄阳孟浩然，清诗句句尽堪传”，以及至王维是“最优秀句寰区满”[40]。这些都表明杜甫既好古作，也重视现在的作品，总之，是“转益多师是汝师”。而这样的口号与提法，比李白又前进了一步，与现实联系得更紧密。就由于杜甫既爱古人也重今人，能兼取众长，才能成其伟大，才能有更多反映现实的作品。从而，杜甫与李白共同拓展了诗国的疆界，共同架起伟大瑰丽的诗国宫殿。又有王维、孟浩然、高适、岑参及王昌龄、王之焕、储光羲等许多作家互为羽翼股肱，这才会出现盛唐诗歌这个高峰。

诗到李杜，形成盛唐诗歌的高峰以后，吟咏现实的要求继续发展。举其要者，可以韩愈和白居易为代表。

韩愈是唐代古文运动的主将，此尽人皆知者，其于诗歌，极为推崇李杜，主张写实，故其《元和圣德诗序》说到元和二年(807年)时，“外斩杨惠琳、刘辟，以收夏、蜀，东定青、徐积年之叛，海内怖骇，不敢违越”，因而“率先作歌诗，以称道盛德”，“凡千有二十四字，指事实录”[41]。“指事实录”略见韩愈主张以诗歌反映现实的一斑。其他诗作如《谢自然》、《华山女》，言当时道教流行事，前一首诗，韩愈且批判了白日升天的诞言和迷信。《汴州乱》咏汴州节度使董晋死后，军乱，杀留后陆长源，反映了当时藩镇不听朝廷命令的情况。《汴泗交流赠张仆射》，反映徐州节度使张建封打马毬取乐事。不独徐州，其他许多节度使也都以击球为乐。纵然校场草生，不妨毬子往来。当时皇帝亦以打马毬

为乐，何况节镇！《石鼓歌》更是一篇重要作品，这是唐时发现的岐州石刻，韦应物咏之于前，韩愈继作此歌。石鼓文系一重要文献，自发现后至今，研究者不绝。《左迁至兰关示侄孙湘》，则是韩愈上书谏迎佛骨，触怒宪宗，被远贬潮州，行至兰田关后而作：

一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。欲为圣朝除弊事，肯将衰朽惜残年！云横秦岭家何在？雪拥兰关马不前。知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。[42]

这是唐朝一大公案，可与韩愈本人所写《论佛骨表》及《杜阳杂编》等参看，最近，居然还发现了唐朝时的这些佛骨。小至于吃青蛙，也见于韩愈的《答柳柳州食虾蟆》诗，诗中所说虾蟆，"跳踯虽云高，意不离泥淖"，"鸣声相呼和，无理只取闹"，"叵堪朋类多，沸耳作惊爆"[43]。这些都是青蛙的特点，不是癞虾蟆。大体唐朝时岭南皆习以青蛙为美食，"居然当鼎味"，迄今此风依然。可见韩愈的诗，反映唐朝现实者，巨细略备。

韩愈的友人柳宗元，也不乏讽咏现实之作。如《古东门行》，即讽藩镇跋扈，遣刺客刺死宰相武元衡之作，"当街一叱百吏走，冯敬胸中函匕首"，其意甚明。又如《柳州峒氓》诗："青箬裹盐归峒客，绿荷包饭趁虚人，鹅毛御腊缝山罽，鸡骨占年拜水神。"[44]既歌咏了柳州的墟市，又写出少数民族的生活习惯，是很可贵的少数民族史资料。

韩愈的学生张籍，与同时人王建并称张王。张王乐府，当时享有盛名，韩愈、白居易均有诗极力予以称道，张籍的《野老歌》说：

老翁家贫在山住，耕种山田三四亩，苗疏税多不得食，输入官仓化为土。岁暮锄犁倚空室，呼儿登山收橡实。西江贾客珠百斛，船中养犬长食肉。……[46]

这里既写老农力耕所得尽入官仓，只好拾橡实充饥，同时又写豪商富贾以肉喂犬，二者对照何等鲜明！《筑城词》说："家家养男

当门户，今日作君城下土！”[46]反映当时力役的残酷，筑城者多死于城下。《陇头行》说："去年中国养子孙，今着毡裘学胡语。谁能还使李轻车，重取凉州属汉家。"[47]反映安史乱后陇右尽没于吐蕃，人们渴望收回这片疆土。恰好，王建也有首《凉州行》说：

凉州四边沙浩浩，汉家无人开旧道，边头州县尽胡兵，将军别筑防秋城，万里征人皆已没，年年旌节发西京。多来中国收妇女，一半生男为汉语，蕃人旧日不耕犁，相学如今种禾黍。驱羊亦着锦为衣。为惜毡裘防斗时。养蚕缫茧成匹帛，那堪绕帐作旌旗。城头山鸡鸣角角，洛阳家家学胡乐。[48]

这里不仅说明陇右的没入吐蕃，蕃人娶汉妇、学汉语，并学得耕桑丝织等技术。而且写洛阳人沉醉于胡乐声中，无复恢复旧疆之志。王建的《水夫谣》，系陈述纤夫之苦；《羽林行》则写长安恶少名在羽林军，杀人、强奸妇女，无恶不作，却还立在殿头当卫士，依然无恙，这些都可与唐史相参。王建还有《宫词》百首，写唐朝宫内事，足供研究唐朝宫廷掌故者参考。

韩柳张王外，元稹、白居易是重要的一派。他们的著作如《长恨歌》、《琵琶行》、《连昌宫词》、《新乐府》五十首等，陈寅恪先生已作了大量而深入的研究，这里不赘。这里只想提出白居易主张写现实的论点，他《与元九书》说：

唐兴二百年，其间诗人，不可胜数。可所举者，陈子昂有《感遇》诗二十首，鲍防有《感兴》诗十五首。又诗之豪者，世称李杜。李之作才矣，奇矣，人不逮矣，索其风雅比兴，十无一焉。杜诗最多，可传者千余首，至于贯穿古今，覼缕格律，尽工尽美，又过于李。然撮其《新安》、《石壕》、《潼关吏》、《芦子》、《花门》之章，"朱门酒肉臭，路有冻死骨"之句，亦不过三四十(《文苑英华》、《旧唐书》皆作"十三四")。杜尚如此，况不逮杜者乎！仆……不量才力，欲扶起之。

这里清楚地表明白居易的诗歌应反映现实的主张，白居易并

因此而批评前人未能达此要求，即使杜甫也做得不够。接着，他提出了他的要求或口号说：

始知文章合为时而著，歌诗合为事而作。

他还对自己作品合乎风雅比兴者予以介绍说：

凡闻仆《贺雨》诗，而众口籍籍，已谓非宜矣。闻仆《哭孔戡》诗，众面脉脉，尽不悦矣。闻《秦中吟》，则权豪近者相目而变色矣。闻《乐游园》寄足下诗，则执政柄者扼腕矣。闻《宿紫阁村》诗，则握军要者切齿矣。大率如此，不可偏举。[49]

文中所举，皆为编于《讽谕》诗中的作品。《贺雨》言元和三年(808年)久旱不雨，皇帝下了罪己诏，天才下雨，归结到君应明，臣应直。《孔戡》诗哭孔戡怀才不遇而早死。《秦中吟》十首，皆讽刺当时的稗政陋习，反映当时社会实际情况，不失风人之旨。白居易自视这类作品甚多，而李白很少，杜甫也不多。白氏之言，未免过激而失实。如前所述，杜甫反映现实、合乎风雅之作，不会下于白氏。

正因为经过盛唐，李白杜甫以及后来王孟、高岑和韩柳、张王等的相继鼓吹，吟咏以现实为内容，已蔚成风气，不必再借于复古的口号，所以，白居易才在杜甫所提“不薄今人爱古人”的口号下，提出“歌诗合为事而作”。从复古到兼重古今，再到写当时社会现实，这是一脉相承的。不过在不同时期，出现着不同的提法。白居易“歌诗合为事而作”的提法，放下复古旗号，直指现实，更为明白，更加直接了当。而无论复古、兼重古今到直指现实，其所要求的主要方面，都是一致的。

白居易以后，合乎风人之旨的现实主义作品，相继不绝，试略举一二。如杜牧有《感怀诗》，写藩镇跋扈如下：

合环千里疆，争为一家事，逆子嫁虏孙，西邻聘东里。急热同手足，唱和如宫徵。法制自作为，礼文争僭拟……韩彭不再生，英卫皆为鬼，凶门爪牙辈，穰穰如儿戏……[50]

《旧唐书·李宝臣传》说："宝臣以七州自给，军用殷积。招集亡命之徒，缮阅兵仗，与薛嵩、田承嗣、李正己、梁崇义等连结姻娅，互为表里，意在以土地传付子孙。不禀朝旨，自补官吏，不输王赋。"两相对照，可见诗中所讽，皆当时藩镇跋扈实况。故杜牧感慨时无韩信、彭越、英国公李勣、卫国公李靖等名将来平乱。宪宗时虽暂平乱事，长庆时乱事又再起，使人感喟无穷。《杜秋娘诗》则借杜秋娘从李锜侍妾，后为皇帝所宠，以后放还故里的过程，历叙其中许多委屈，足为史参。至于《河湟》、《过华清宫绝句三首》等，皆指当时故实，绝非空言。

李商隐为晚唐一大家，然其诗多隐讳，真有"云窗雾阁事恍惚"之感。但其《赠司户刘蕡》、《哭刘蕡》诸作，反映刘蕡因对策直言宦官藩镇之横，以致被贬逐而死，用意还是明白的。

晚唐的聂夷中，有《咏田家》诗："二月卖新丝，五月粜新谷"，及《田家》诗："父耕原上田，子劚山下荒，六月禾未秀，官家已修仓"[51]等篇，反映苛征。唐武宗《禁额外征税制》说："如有荒闲陂泽山原，百姓或力能垦辟耕种，州县不得辄问。所收苗子，五年不在收税限。"[52]即初垦荒田不收税，封建政府常有此类诏令。但诗中所反映的是初垦荒田，禾还未出穗，官家已修仓准备收税了。足见封建政府这些诏令，只是空文。

唐末诗人杜荀鹤，其《旅泊遇郡中叛乱示同志》诗："遍搜宝货无藏处，乱杀平人不怕天。古寺拆为修寨木，荒坟开作甃城砖。"言乱兵抢杀之惨。《山中寡妇》诗："夫因兵死守蓬茅，麻苎衣衫鬓发焦，桑柘废来犹纳税，田园荒后尚征苗"；《乱后逢村叟》说："因供寨木无桑柘，为著乡兵绝子孙，还似平宁征赋税，未尝州县略安存"[53]；皆诉说晚唐时兵荒马乱，百姓人死财空，仍然苛敛不止的惨况。《再经胡城县》诗说："去岁曾经此县城，县民无口不冤声。今来县宰加朱绂，便是生灵血染成。"[54]讽刺唐末县令荼毒生灵而升官，非常深刻。《投从叔补阙》诗说："空有篇章传海

内，更无亲戚在朝中”；《投长沙裴侍郎》说：“只望至公将卷读，不求朝士致书论”[55]；反映唐朝末年，朝中若无亲朋推荐，文章纵然四海闻名，也不能中举，当不了官。联系到黄巢“屡举进士不第，遂为‘盗’”[56]，则残酷的封建剥削和压迫，固为农民起义的主因，而吏治腐败，科举舞弊，也是唐末农民大起义的原因之一。

唐末诗人皮日休，则是参加农民起义，曾任黄巢的翰林学士者。他的许多诗篇如《三羞诗三首》、《七爱诗》、《正乐府十篇》等，反映唐末政治腐败，贪残者掌权，天灾不绝，战事频起，也歌颂了贤相名将，硕德之士，著名诗人，反映了当时许多社会现实。他在《正乐府十篇》序言中说：“乐府，盖古圣王采天下之诗，欲以知国之利病、民之休戚者也。”[57]在这里，皮日休指明乐府这种诗歌，就是要反映国之利病民之休戚，亦即国家大政和人民生活的苦乐。这和白居易的“歌诗合为事而作”是一致的，也可说是白氏口号的继续，虽无多少创见，在风气日下的唐末能提出这点，确是难能可贵。

另外，皮日休和陆龟蒙屡相唱和，有《渔具十五咏》、《樵人十咏》、《酒中十咏》、《茶中杂咏》等许多篇章，提到当时渔、樵、茶、酒所使用的工具，以及品茶饮酒采樵捕鱼的许多人情风俗，是反映当时社会生活的很好资料。

还要提一下唐末诗人韦庄，他是《秦妇吟》的作者，通过由长安出走的妇女之口，来写黄巢起义军攻取长安的情况。固然韦庄是以封建士大夫的口吻来诬蔑农民起义的，但诗也客观地讽刺了唐末赋税苛重和唐军乘机抢掠的事实。这是一篇很好的素材，可与两唐书《黄巢传》参看。同时，这篇诗歌得以保存下来，还得感谢敦煌莫高窟收藏之功呢！

唐朝的诗人很多，诗也很多，《全唐诗》收诗四万八千九百余首，作者二千二百余人，这里只是略举一二来谈，自然不免挂一

漏万。晚唐以来反映现实的作品很多，而这时的作品写得日益显露，一览无余而少蕴藉，从其内容来说是现实主义的，从其写作技巧来说，则稍嫌浅显直率。诗毕竟是诗，它要吟咏现实，反映现实，但毕竟不是历史著作，不是历史。诗是文学作品，是高度的艺术概括。如果将诗同于历史，则不免毕沅"何不竟读《唐书》"之讥。本文旨在说明唐诗是与唐史互相印证或补充，提供研究唐史的素材。但诗毕竟非史，不能代替历史。

概括本文所述，唐诗反映当时社会现实者甚多，足为治史者参考或补充史书之缺。无论从政治上、军事上、经济上和文化上，大至于国家大政、重要战争、财赋征纳管理、赋役负担以及农业手工业生产、商业交通，乃至一般社会生活、饮食作息、字画题咏等，无不可以入诗者，从而为历史提供了丰富的素材，固不能以其为文学作品而忽视之。再则自初唐陈子昂提倡诗歌写作复古的要求，李白继之，再经杜甫古今并重的提法，到白居易的歌诗合为事而作的主张，系一脉相承，这对唐代诗歌的吟咏、反映现实，起了重要作用。唐诗内容丰富，作者及作品甚多，本文仅略涉一二，姑为尝鼎之试而已，其详则有待于他日。

注释：

[1] 《全唐诗》卷六四七。

[2] 《全唐诗》卷五。

[3] 《全三国诗》卷一。

[4] 《全唐诗》卷一。

[5] 《陈子昂集》卷一。

[6] 《全唐诗》卷一六一。

[7][8]《全唐诗》卷一七〇。
[9]《杜诗详注》卷五。
[10]《李白集校注》卷一〇。
[11]《李白集校注》卷八。
[12]《全唐诗》卷一七五。
[13]《李白集校注》卷二五。
[14]《李白集校注》卷三。
[15]《韩昌黎集》卷二。
[16]《杜诗详注》卷一三。
[17][18][36]《杜诗镜铨》卷一四。
[19]《杜诗镜铨》卷一九。
[20]《旧唐书》卷一一八《杨炎传》。
[21][31]《杜诗镜铨》卷一三。
[22][23][32][33]《杜诗镜铨卷》一六。
[24]《杜诗镜铨》卷一七。
[25][26]《杜诗镜铨》卷七。
[27][28][30][34]《杜诗镜铨》卷一二。
[29]《杜诗镜铨》卷八。
[35]《杜诗镜铨》卷三。
[37][40]《杜诗详注》卷一七。
[38]《全唐诗》卷五二一。
[39]《杜诗详注》卷一一。
[41]《韩昌黎集》卷一。
[42]《韩昌黎集》卷一〇。
[43]《韩昌黎集》卷六。
[44]《柳河东集》卷四二。
[45][46]《张籍诗集》卷一。
[47]《张籍诗集》卷七。
[48]《王建诗集》卷一。
[49]《白居易集》卷四五。
[50]《全唐诗》卷五二〇。

[51]《聂夷中诗》。
[52]《全唐文》卷七六。
[53][55]《唐风集》卷中。
[54]《唐风集》卷下。
[56]《资治通鉴》卷二五二。
[57]《皮子文薮》卷一○。

唐令舞考

——兼论陈寅恪先生《元白诗证史》的文化阐释

中山大学　　姜伯勤

陈寅恪先生致沈兼士手书有云："依照今日训诂学之标准，凡解释一字即是作一部文化史"[1]。

大学三年级时选读《元白诗证史》一课，因学殖疏浅，对寅恪先生讲授内容每不能透彻理解。三十年来，渐有所悟。深感陈先生在这一课程中对字义、语义、用典的考释，与当代解释学的精神是相通的。

尚未淡忘的一点记忆是：陈先生一次在课堂上讲到：宋代江西诗派有古典，有今典。理解今典更不容易。这一论点至为精辟，因而印象颇深。典故的训释亦即一种文化阐释。解释江西诗派之用典，就是要在"古典"(旧籍出处)与"今典"(当时事实)这两个层面上，阐释这同一"符号"的两重意义，从两个或多个层面上阐明其背后的文化关系。

回想起来，《元白诗证史》一课正是着力于从广阔的文化关系乃至深层文化关系上，探究语义和用典。而要了解这种意蕴，必须遵循朴学方法以及当代比较研究方法，从读书、读字书开始。

陈先生在课堂上曾以"蓟丘之植，植于汶篁"一例，说明严谨的考据的真谛。前人曾以为此例为倒句成文，释为燕之蓟丘所

植，皆植齐王汶上之竹。陈先生据《齐民要术》乐毅破齐种燕枣于齐事，证明此句并非倒句成文。指出在严谨的考据中，“解释之愈简易者，亦愈近真谛”[2]。由此，使青年学子避免穿凿附会，恪守朴学家法。

陈先生在课堂上还昭示学生以比较研究方法。如讲到《新乐府·阴山道》“纥罗敦肥水草好”一句时，提出可查拉德洛夫著《突厥方言字典》。陈先生还提到，旧藏此书已让出去了，现存北京大学，此书曾经价至一千美元，甚为珍贵。

通过这一课程，我们体会到，陈先生的朴学方法，其精神与当代学术潮流中蔚为新潮的文化阐释相通。在这一方法的启示下，本文拟从敦煌文书所见“令舞”一词的考释，探求其语义中所显示的唐代文化关系。1936年至1938年，罗庸、叶玉华二氏首次揭出敦煌P·3501号字谱与唐俗舞“打令”之关系，发明之功不可没[3]。其后四十余年间，论者中或有离开酒令文化而解释该类字谱的倾向。1986年敦煌研究院李正宗先生，首次发见S.5613号《上酒曲子〈南歌子〉》[4]，这一意义重大之发见，使此类字谱研究重新走回与酒令关连的研究路向。饶宗颐先生指出：“此类乃用于宴乐舞蹈之杂曲子，南歌子即其一，原为酒令，可以确知”。又谓“旧时成说以为小曲之词，只为徒歌而无舞，倚筛亦然。今观此谱，知其不然，酒令亦可有舞”[5]。从而对此一发现之意义，作出了高度的评价。

在前贤诸宏论启发下，本文仅据“令舞”、“近”、“引”、“奇”、“交舞”诸词的释证，对其所反映的唐代文化精神，略加推绎。

一、敦煌文书中所见之“令舞”

P.3618号《秋吟一本》[6]有云：

凋按（雕鞍）骏骑，打球绰绽[7]之衣；玉管金盃，令舞酒沾□□。□因五利，难谒冰霜。将退故之名衣，作缁徒之冬服。

又云：

打球汗透罗裳，令舞酒沾半臂。

又云：

罗衣不挂因虫颇，半臂休穿为酒伤。

《秋吟一本》接写于敦煌佛赞卷之尾端。此一唱本用于征募故旧秋衣，供作僧徒冬服，实为一用于劝募化缘之唱词。

《秋吟一本》中，"令舞酒沾□□"句，当即"令舞酒沾半臂"。"半臂"为唐代时装之一种。亦称背子，隋始制之[8]。原为一种宫廷女服。唐玄宗之王皇后，于开元中失宠时曾对玄宗倾诉，"一日诉之曰：三郎独不记阿忠脱新紫半臂，更得一斗面，为三郎生日为煎饼耶！"（《南部新书》）。半臂作为"半袖裙襦"，又为"东宫女史常供奉之服也"（《新唐书》卷二十四《车服志》）。半臂形制见于陕西乾县李仙蕙墓壁画、阿斯塔那出土之仕女绢画，及近日扶风法门寺供奉佛骨地宫所出之精美微型绣品，据该地宫物帐刻石，确知为"大红罗地蹙金绣半臂"。总之，半臂系一种短袖、袒胸、对襟结带之女式外套。作为初唐盛唐风靡一时的时装，渐由宫廷女服演变为伎女酒女的常服，致使家法森严之家禁此种女服。《妆楼记》云："房太尉家法不著半臂"，则表明半臂已从上流常服衍变为青楼女子的一种时髦了。

《朱子语类》卷九十二云：

唐人俗舞谓之打令。

舞时皆裹幞头。列坐饮酒，少刻起舞。

《说郛》本唐皇甫嵩《醉乡日月》《骰子令》条：

大凡初筵皆先用骰子，盖欲微酣，然后迤逦入酒令。

同书《觥律事》条又云：

凡乌合为徒，以言笑动众，暴慢无节，或累累起坐，或附耳嗫语律录事以本户绳之，奸不衰止者，宜觥录事纠之（注：以刚毅木讷之士为之）。有犯者辄投其旗于前曰："某犯觥令"（注：抛法先旗后纛也）。犯者诺而旗收执之，拱曰："知罪"。明府餉其觥而斟焉。犯者右引觥，左执旗，附于胸。律录事顾伶曰："命曲破送之。"饮讫，无堕酒，稽首以旗觥归于觥主曰："不敢滴沥。"复觥于位，后犯者投以纛，累犯者旗纛俱舞。觥筹尽，有犯者不问。

唐代觞政中，酒微酣后入酒令。执罚者为"明府"，又称"樽主"。"二十人饮，一人为明府"，"管骰子一双，酒杓一只"，"凡主人之右主酒也"。下设"律录事"（"善令，知音，大户——即酒量大者——"为之，"席人有犯现下筹"）、"觥录事"，即《诗经》时代觞政中的"监"与"史"，在一般唐诗文中称"席纠"、"酒纠"。对犯令者所下之"筹"称"令筹"，有"牙筹"、"花枝"、"旗"、"纛"等。此"下筹"又称为"抛"，故上文中有"抛法"之称。"抛令"当即"下筹"。

上述引文中最重要的一句是"累犯者旗纛俱舞"。《太平广记》卷二百五十七引《抒情诗》：

唐处士周凯，洪儒奥学，偶不中第，旅浙西，与从事欢饮，而昧于令章，筵中皆戏之，有宾从赠诗曰："龙津掉尾十年劳，声价当时斗月高，唯有红妆回舞手，似持双刃向猿猱。"周答曰："……今朝枉被花枝笑，任道尊前爱缚猱。"

此处记写红妆女伎为席纠，持令筹回舞，"似持两刃"（《太平广记》卷二百七十三引《卢氏杂说》记与"酒纠"绝句："少插花枝少下筹"。则两刃即形容花枝、令筹貌）舞向犯令者处士周凯。周凯答诗"今朝枉被花枝笑，任道尊前爱缚猱"则意指心甘受罚。又据刘攽《中山诗话》报导，"大都欲以酒劝，故始言送，而继承者辞之，摇首挼舞之属，皆却之也。至八遍而穷，斯可受矣"。则犯令者亦

摇首揆舞。故《醉乡日月》之"累犯者旗纛俱舞"，既有向累犯者抛投令筹之意，复有持令筹起舞之意。一抛一打，一抛一耍，所谓"打令"、"抛打"、"抛耍"，乃指席纠女伎与受罚者之间围绕抛令、送酒，手持令筹的一种俗舞，这也就是"令舞酒沾半臂"句中的"令舞"。

自唐高宗武后之世，迄至唐末，唐代的酒令文化作为一种特有的时代文化景观而盛极一时。它也反映在敦煌遗书中。

敦煌本王梵志诗云："本巡连索索，樽主告平平。当不'怪来晚'，覆盏可连精。"项楚先生对本诗有精辟的考索[9]。此诗反映了高宗朝壁州刺史邓宏庆于664—665年间所创"平、索、看、精"四字令。S.6836号敦煌本《叶净能诗》云：

帝(开元皇帝)又问："尊师饮户大小？"净能奏曰："此尊大户，真是巡流，每巡可加三十五十分，卒难不醉。"

所谓"饮流"即入流的饮户、具有"饮材"之士，《醉乡日月》云："(饮)材有三，谓善令、知音、大户也。"又有进户法即增大酒量法[10]。当时有酒量、知音乐、善令章是入"饮流"的必备条件。

敦煌本P.3093号《佛说观弥勒菩萨上升兜率天讲经文》有云：

诗赋却嫌刘禹锡，令章争笑李稍云。

唐李肇《国史补》云，酒令"至李稍云而大备，自上及下，以为宜然"。项楚先生尝谓，李稍云见于《太平广记》卷二百七十九(出广异记)。考"陇西李稍云，范阳卢若虚女婿也"。而卢若虚之兄卢藏用为唐中宗神龙(705年)时中书舍人，则晚一辈之李稍云当系玄宗朝时人。至于李稍云酒令令章之流行当在元和间。诚如王重民先生指出，P.3093号文书上引文句，代表了元和太和时代(公元806—835年)唐两京及江淮之风习[11]。《通鉴》会昌四年(844)年)记："上闻扬州倡女善为酒令"，监军"且欲更择良家美女，教而献之"。则李稍云将酒令令章定型化后，武宗朝酒令已成为"酒酣作技"[12]的"优倡"所必经专门训练的一种技艺。

晚唐五代敦煌所流传的诗文中，有以乐舞侑酒的例证，P.3632号《乡侄周状附诗一首》：

谨奉　　来韵　兼寄曲子名

昨夜拳盏侄取赢，至今犹惬

素中惜，赛盏应有《倾盃乐》，老

仁争敢不相迎。

P.2324号敦煌本《难陀出家缘起》亦云：

饮酒勾巡一两盃，徐徐慢拍管弦催，各盏待君下次勾，见了抽身便却回。

敦煌本P.2718号《茶酒论》亦有把盏"请歌"、"交舞"之论。敦煌本曲子词："善能歌，打难令，正是聪明。"(P.3821)又有：令筹更打《江神》。"(P.3911)更有"纤手令行匀翠柳"(《云谣集杂曲子》《浣溪沙》)，参之《唐语林》所记酒纠"手舞如风令不疑"，则令舞中犹重手舞。以上更证实敦煌所见令舞与酒令之密切关系。

《醉乡日月》保存了其时风行的各种酒令的名称，如：

骰子令第十一……。旗旛令第十三。下次据令第十四。闪拿令第十五。上酒令第十六。并著问令第十七。……手势第十九……小酒令第二十五。

其中如骰子令等，据记载行此令时尚未酒酣入舞。酒令中的舞蹈多在酒酣之后，先由屡犯令者与女伎舞，至大醉时，亦有"人人齐醉齐舞时，谁觉翻衣与倒帻"(王建：《醼客词》)。与令舞有关之酒令至少有"上酒令"、"并著问令"、"抛打令"诸种。而S.5613号《上酒曲子〈南哥子〉》之新发现，是令舞与"上酒令"有关之确证。

二、《上酒曲子》与"曲拍"

李正宇先生新发见之S.5613号后梁《上酒曲子〈南哥子〉》，据

饶、李两家录文，参校移录如下：

1． 上酒曲子《南哥子》，两段，慢二急三慢二。令至据，各三拍，单铺，双补。

2． 近、令前揖，引，单铺。奇、据、谏，双补。令、授，急三，三拍折一拍。遇授，

3． 三拍折一拍，双补。舞、据后，后送。

4． 开平已巳岁七月七日闳题德深记之。

敦煌发见之同类谱本，1925年刘半农先生拟名为舞谱[13]。然“舞谱”二字实为一晚出的名称，如南宋有德寿宫舞谱。唐宋之际文献中有“乐谱”、“拍板谱”、“管色谱”、“音谱”、“造谱”诸说，独尚未见有“舞谱”一说。

早期乐谱无拍节记录。张炎《词源》有云：

> 若大曲亦有歌者，有谱而无曲……其说亦在歌者称停紧慢、调停音节，方为绝唱，

另一方面，早期乐工演奏中之“拍板”亦未记之于谱。故《乐府杂缘》《拍板》条云：

> 拍板本无谱，明皇遣黄幡绰造谱，乃于纸上画两耳以进。……韩文公因为乐句。

乐曲“拍为乐句”大体是唐中叶韩文公以后事，故中唐之“牛僧孺亦谓拍为乐句”(《碧鸡漫志》卷二)。中唐刘禹锡亦谓“依《忆江南》曲拍为句”(《刘梦得外集》卷四《和乐天春词》)。歌唱者从此不须自行“称停紧慢、调停音节”，而有“曲拍”可寻。王灼《碧鸡漫志》把这种记录了拍板的曲子，称之为“今所行曲拍”。张炎所谓大曲有“谱而无曲”，当指早期大曲虽有“乐谱”而尚无“曲拍”。

S.5613号《上酒曲子〈南哥子〉》文书即该曲之“曲拍”记录。

我们说此一文书之不宜径称为舞谱，还因为唐人关于乐、舞、歌的概念，尚未如南宋以后人时那样明显之分化。中唐段安节所著《乐府杂录》《歌》条云：

歌者乐之声也。

同书《舞工》条云：

舞者乐之容也。

当时"舞"只是尚未脱离"乐"而独立存在的一种"乐"之内容。"舞容"亦即"乐之容"，它当时只是附属于乐曲、表现乐曲内容的一种形式。

辨析这一点的意义在于，如果我们不拘泥于将此类谱本径视为"舞谱"，就不会只从"舞容"的思路去解释这些谱字。事实上，上引S.5613号文书中，不仅有舞容，更有曲制、节拍、片、段(乐段)的描述。

如上引文书之第二行有云：

近、令前揖(一释作揹)、引，单铺。

其中"近"、"令"、"引"，各为当时曲制之专名。《碧鸡漫志》云：

凡大曲就本宫调制引、序、慢、近、令，盖度曲者常态。

《词源》卷上《讴曲旨要》条云：

歌曲、令曲四掯匀，

破、近六均慢八均。

《词源》又谓"必须以指尖应节，俟拍然后转步欲合均数故也"。说者或谓此即今之"三眼一板"之类[14]。

总之，"近"即"近曲"，为"六均"，即六拍。"令"即"令曲"，为"四掯匀"，即四拍。张炎又谓"引、近则用六均拍"，则"引"亦为"六均"。

总上所述，"近、令前揖、引，单铺"，意指上酒曲子《南歌

子》中，在“近曲”（或“近拍”[15]）部分，在“起令”之前，舞容为“揖”，以及在“引”曲部分，舞人单人入“铺”，即舞筵（白居易《柘枝舞》：“平铺一合锦筵开”）。

在上引S.5613号上酒曲子中，奇、据、挼、舞等均为舞容。其中“奇”字殊堪注意。

此字于敦煌文书中写作“奇”，当即“奇”，《集韵》上声五：

倚，奇：隐绮切，说文依也。或作奇，通作猗。

奇即是奇，亦即倚一倚。唐彦谦诗云：“锦筝银甲响鹍弦，勾引春声上绮筵。醉倚阑干花下月，犀梳斜弹鬓云边。”此“奇”即“醉倚”之倚，或表示二人对舞中之相倚貌。

其他谱字含意前贤多已解释，兹不赘。总上看来，S.5613号上酒曲子的发见，使我们确知，此种字谱的内容是用于酒令的杂曲子，杂曲子中，节拍十分复杂，即张炎《词源》中所说的“其拍颇碎”，故须详细记其“曲拍”。又据王灼云，“无拍故不舞”，没有节拍之时亦没有舞容，从另一个角度说，有曲拍、曲节的段落，则“舞亦随之”。因而那些表示曲拍、曲节的谱字，也往往就是表示舞容的谱字。当然，也有一些谱字是不表示舞容而只表示曲制或者节拍的，这一点，可详见后面的例子。

三、“交舞”与“打令”

在敦煌所出P.3501-2《遐方远》曲子之曲拍记录中，把“送”字以外的“舞容”部分称为“打令”。兹据柴剑虹氏整理后的谱字[16]移录于后：

准前，令三拍。舞、挼、据，单。急三当[一]。前四段打令[前]两拍送；后四段打令后两拍送。本色相逢揖。

1.送送　令令令　舞　挼挼挼　据舞

2.送送　摇摇摇　挼　据据据　舞挼

3.送送　奇奇奇　据　舞舞舞　挼据

4.送送　头头头　揖　与与与　送送

5.舞挼　据据据　舞　约约约　送送

6.挼据　舞舞舞　挼　拽拽拽　送送

7.据舞　挼挼挼　据　请请请　送送

本件前半篇是关于段式、曲拍、舞容的总叙，后半以谱字排列表现"曲拍"实情，多数谱字既表节拍又表舞容，少数谱字(如"头头头")则用表曲制兼表节拍。

在一至七行中，以中间的"揖"字将曲子分成"前四段"与"后四段"。考日本正仓院藏《考古记》之《饮酒乐(大食调)》乐谱，末段有"换头"字样[17]。敦煌乐谱中又常有"重头"字样[17]。换头当指改为另段曲头。上引《遐方远》第四行自二拍"送"以后，"头头头　揖"此四拍(若"头头头"为急拍三拍折一拍，外加上"揖"字一拍，则实际上共有二拍之时值)之舞容，应为"揖"。而"头头头"三字不是舞容，而是用以表曲制变换的谱字。

特别有意思的是，从"前四段打令[前]两拍，后四段打令后两拍送"这一记载知道，前四段中，在两拍送以后之"令"、"舞"、"挼"、"据"、"摇"、"奇"，均可总称为"打令"；后四段之"与"、"约"、"请"及"挼"、"据"、"舞"等，亦可总称"打令"，则由此可见，"打令"即依曲子所作之"俗舞"的别称。

据朱熹报导，"送、摇、招、邀"都是俗舞打令之舞容，那么，为什么在前引文字中"送"与"打令"区别开来呢？

原来，“送”字除表舞容，也表曲式、曲拍，如《醉乡日月》中所谓“律录事顾伶曰：‘命曲破送之’。”诚如饶宗颐先生指出，“送”兼有“送曲”、“送声”之意。我想这是上文将“送”与“打令”划分开来的理由。

文书中“本色相逢揖”一句殊堪玩味。“揖”字从饶先生释文。

“本”，即“本户”。《醉乡日月》：“律录事以本户绳之”。“本户”是“饮户”自己对自己的称呼，本户即饮户。

“色”，即伎色。张炎《词源》云：“后之乐棚前用歌板色二人”，歌色为女伎或优人，板色为优人。则此处之“色”亦为伎人简称。

“本色相逢揖”，即抛令之女妓席纠（“色”）与打令之犯令饮户（“本”，“本户”）在对舞（打令）中经“慢打慢园”、“急打急园”，相逢而举手作“揖”状。则此句应为“令舞”往往是一种“交舞”的“佐证”。

中国古代有宴会起舞的传统，周一良先生《〈三国志〉札记》“以舞相属”条谓：“古人宴会起舞，一人舞罢使他人续舞，即所谓属。”[18]而唐人令舞中之新潮形式，则为男女于酒宴中之“交舞”。“交舞”一词见于P·2718号《茶酒论》，略云：

酒乃出来：“……有酒有令，人（仁）义礼智……”

茶为酒曰：“……酒能破家散宅，广作邪淫，打却三盏已后，令人只是罪深。”

酒为茶曰：“……不可把茶请歌，不可为茶交舞。茶吃只是胃疼，多吃令人患肚，一日打却十杯，肠胀又同衙鼓。”

酒为茶曰：“……致酒谢坐，礼让周旋，国家音乐，本为酒泉，终朝吃你茶水，敢动些些管弦。”

由上可知，唐时饮酒有酒令，动管弦，以音乐侑酒，可把酒“请歌”，可为酒“交舞”，且“打却三盏”，就进入“邪淫”境界。暗示

此“交舞”起于三巡之后，且为男女混杂之“交舞”。《遐方远》谱恰恰是送八次，对这一点说得最清楚的是刘攽《中山诗话》(《津逮秘书》本)：

“唐人饮酒，以令为罚(中略)，白傅诗云：“醉翻襕衫抛小令”。今人以丝管讴歌为令者，即白傅所谓。大都欲以酒劝，故始言送，而继承者辞之，摇手接舞之属，皆却之也。至八

即唤香儿取酒。俄尔中间，擎一大钵，可受三升已来，金钗铜环，金盏银杯……十盛饮器……杓则鹅项鸭头。

唐人饮酒以酒勺酌酒，据《醉乡日月》，作为酒主的“明府”管酒钧一双。故事中的崔十娘为提杓者，十娘请另一女子五嫂“作酒章”，继以双陆、围棋赌酒，复令香儿等众婢设乐。其文又云：

十娘曰：“少府稀来，岂不尽来，五嫂大能作舞，且劝作一曲。”(十娘、五嫂)两人俱起共劝下官。……五嫂谓桂心曰：“莫令曲误，张郎频顾。”桂心曰：“不辞歌者苦，但伤知音稀。”下官曰：“路逢西施，何必须识？”遂舞著词曰：“从来巡遶四边，忽逢两个神仙，眉上冬天出柳，颊中旱地生莲，千看千种妩媚，万看万种嫷妍。今宵若其不得，刺命过于黄泉。”

张文成之大段自撰歌词的舞蹈，与十娘五嫂的舞蹈一起，都是“著词令”酒令中的“令舞”。本来“舞著词”是唐代酒宴中一种常见风习，如：《隋唐嘉话》记“景龙中，中宗游兴庆池，侍宴者递起歌舞，并唱下兵词”。孟棨《本事诗》记：“赏内宴，群臣皆歌回波罗，撰词起舞”。敦煌歌辞《长相思》有云：“终日红楼上，□□舞著词，频频满酌醉如泥。”凡此说明，唐代酒宴中，有一种即兴的著词起舞的风习。不同的是，《游仙窟》载的是两名女伎与一名官人的对舞。

朱熹在报导“唐人俗舞谓之打令”时，提供了一个谜底为“打令”的谜语：

送、摇、招、邀，三方一园，分为四片，送在摇前。

所谓“三方一园”，即三人作圆舞。宋代史浩“採莲舞”：“五人一字对立”。“舞上，分作五方”。则五方即五人，三人为三方。“三方一园”，即劝酒女伎二人与犯令受酒男士一人三方之交相圆舞。

这种一男两女三人交舞的形式，在理学兴起以后，已为世俗所不容。

《游仙窟》中的"两个神仙"应是青楼女子，陈恪寅先生《元白诗笺证稿》第四章附《读莺莺传》云：

> 且游仙窟之书，乃直述本身事实之作……，而"会真"即遇仙或游仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香萼绿华之世缘，流传至于唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖艳妇人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以之目倡伎者。

诚如《唐人打令考》一文所指出："著词令之能付歌筵者皆可舞，谓之舞著词。"此论甚的。

《游仙窟》对于理解"令舞"一词的重要意义在于：它不仅证明了"著词令"酒令与令舞的关系（当然，单纯唱酬送酒的著词令，也有不带有令舞的），而且显示了令舞中男女对舞这个宋代理学产生后趋于灭绝的中国俗舞的被遗忘的形式。

四、后 论

唐代令舞至朱熹时，已经成为了一个失落了的历史之谜。

朱熹说："旧尝见深村父老为余言：其祖父尝为之，收得谱子，因兵火失去。"残本《醉乡日月》中，唐酒令及令舞详情亦大量失传。酒宴中男女"交舞"的习俗，除兄弟民族地区尚存外，已失落于受理学统治的汉族地区。

什么是"令舞"在宋初迅速失落的原因呢？我们可以在陈寅恪先生《元白诗笺证稿》中找到答案。其第二章有云：

> 即唐代自高宗武则天以后，由文词科举进身之新兴阶级，

大抵放荡而不拘守礼法，与山东旧日士族甚异。

又云：

> 然容斋所论礼法问题，实涉及吾国社会风俗古今不同之大限。……考吾国社会风习，如关于男女礼法等问题，唐宋两代实有不同。此可取今日日本为例，盖日本往日曾效则中国无所不至……但其所受影响最深者，多为华夏唐代之文化。故其社会风俗，与中国今日社会风气经受宋以后文化影响者自有差别。[19]

唐代"令舞"文化正是随着高宗朝新兴进士文化的兴起而兴起的，李肇《国史补》云，酒令文化兴盛于高宗朝，"大抵有律令，有头盘，有抛打，盖工于举场而盛于使募(幕)衣冠。有男女杂履舄者，有长幼同灯烛者，外府则立将校而坐妇人，其弊如此！"

"工于举场"即是说在新兴进士这个亚文化集团中，特别工于此道。令舞所代表的风习，既是一个富有"新兴"精神的风习，又是一个越来越"奢靡"的风习。

"令舞"确实反映了新兴进士集团不拘守礼法的开明气象，以及那种类似西欧中世纪骑士的留连于人间情爱的世俗精神。吴宓《空轩诗话》云：

> 寅恪尝谓唐代以异族入主中原，以新兴之精神，强健活泼之血脉，注入于久远而陈腐之文化，故其结果灿烂辉煌，有欧州骑士文学之盛况。而唐代文学特富想像，亦由此云云。[20]

如李肇所报导，流行于"科场"(进士圈子)及节度使幕府"衣冠"圈子中的"令舞"，往往男士踩女士的鞋子(男女杂履舄)、老辈和少辈在舞会中共聚一堂，女伎公然坐着而骑士们(将校)要站在一边，俨然如欧州中世纪骑士时代的跳舞会，这是对儒家经学和正统名

教的一种叛逆。

但"令舞"同时也反映了新兴进士集团的迅速腐化和中唐以后的奢靡之风，《元白诗笺证稿》第四章云：

> 即高宗武后以来所拔起之家门，用进士词科以致身通显……尚才华而不尚礼法，以故唐代进士科，为浮薄放荡之徒所归聚，与倡伎文学殊有关联。[21]

又云：

> 贞元之时……德宗方以文治粉饰其苟安之局……因此上下相应，成为一种崇尚文词，矜诩风流之风气。[22]

因而中晚唐"令舞"的发达，也是其时进士及节度使幕僚圈子中风俗"侈于游宴"、"风流绮靡"的一种表现。

这样，到宋代理学兴起时，"令舞"自然就不能见容于理学统治的这个"伦理世界"了。

这里还要说到的是，从陈寅恪先生的以上分析中我们还看到，这些分析已超出了对一代文学或一两个作家作品的狭义的文学史上或文献学上的笺证，而实际上已成为一种有广阔视野的文化阐释。这里，我们看到的不是一般性的作家传记学研究或文体学、修辞学的研究，而是从社会集团升降、道德标准与社会风习在历史转变时期的纷陈和变迁，来探讨社会变革时期的价值标准的变迁，从而把握住一个时代的智慧与情感的主要潮流。

20世纪晚期的文化阐释与语言学的发展有密切的关系，如对语义的"能指"和"所指"的分辨。陈先生辨析"古典""今典"之意亦与此相通。另外，当代对创作者主体意识的强调也是我们时代的潮流。而我们却看到，《元白诗笺证稿》中的一些别具慧眼的分析，与这种当代文化精神恰是相通的。《笺证稿》第二章《琵琶行》云：

> 则(琵琶行)既专为长安故倡女感今伤昔而作，又连绾己身迁谪失路之怀。直将混合作此诗之人与此诗所咏之人，二

者为一体。真所谓能所双亡，主宾俱化，专一而更专一，感慨复加感慨。[23]

从而指出了创作主体与创作客体的交融。这些真知，体现了陈寅恪先生文化阐释与文学批评中的超前性的现代意识。

之所以能够如此，是由于陈寅恪先生有很深刻的对时代学术主潮的分析精神和参预意识。1944年陈寅恪先生在《大千临摹敦煌壁画之所感》一文中指出：

寅恪昔年序陈援庵先生《敦煌劫余录》首创"敦煌学"之名，以为一时代学术文化之研究必有一主流。敦煌学今日文化之术之主流也，凡得预此潮流者，谓之预流。[24]

这里，陈寅恪先生所提倡的对于时代学术主流的参预意识，又与陈先生对神州文化的厚爱分不开。1940年8月2日陈寅恪先生致杨树达先生信有云："幸为神州文化自爱"[25]。寅恪先生对"神州文化"一往情深，故对杨先生有此切嘱。而这也正是陈寅恪先生的中国文化阐释的根本性出发点。

以上，我们从唐"令舞"的考释中，重温了寅恪先生《元白诗证史》一课及《元白诗笺证稿》一书中的文化阐释方法。通过这一实践，我们认识到：透过"令舞"，我们看到一种前理学时代的"少年精神"，一种肯定人生的盛唐气象，这种清明的"盛唐气象"或唐文化精神，为日本天平文化所大力接受并影响至今，但在中国至宋代则业已变形，以致对今日之影响甚微。另一方面，我们透过"令舞"的考释，看到中国中古民俗中的"男女礼法"问题中，出现有一种要么是"禁锢"要么是"奢靡"的怪圈。那种清明的健康的具有"少年精神"与人类尊严的"男女礼法"，除了在盛唐之世有短暂的闪光以外，并不能长久保存。即使是一种新兴的健康的文化习俗，亦迅速为封建官僚文士所腐败。这是中国传统文化精神中值得进一步探究的一个历史之谜。

注释:

[1]《沈兼士学术论文集》，第202页，中华书局，北京，1986年版。

[2] 陈寅恪:《蓟丘之植植于汶篁之最简易解释》,《金明馆丛稿二编》，第261—262页。

[3]罗庸、叶玉华:《唐人打令考》，《国立北京大学四十周年论文集》乙编上，1930年。

[4] 李正宇:《敦煌遗书中发现题年〈南歌子〉舞谱》，《敦煌研究》1986年第4期。

[5] 饶宗颐:《敦煌乐谱舞谱有关问题》，"国际敦煌吐鲁番学术会议"论文，香港，1987年。

[6]《敦煌变文集》下集第812页，北京，1957年出版。

[7] 绰绽，破裂意。见蒋礼鸿:《敦煌变文字义通释》，第183页，上海，1981年版。

[8] 岑仲勉:《隋唐史》第649页，北京，1957年。

[9] 项楚:《王梵志诗论》，"国际敦煌吐鲁番学术会议"论文，香港，1987年。

[10] 参见:蒋礼鸿:《敦煌变文字义通释》第210页。

[11] 王重民:《敦煌变文研究》，见《敦煌遗书论文集》第178页。

[12] 参见《唐语林》所记"武宗数幸教坊作乐"事。

[13] 刘复:《敦煌掇琐》。

[14]《词源》后附江藩跋。载唐圭璋《词话丛编》第一册第269页，中华书局，1986年。

[15]《碧鸡漫志》卷四:"中吕调有慢，有近拍，有序"。又云:"今歇指、大石两调(注:"歇指"一作"歇拍")，皆有近拍"。

[16] 柴剑虹:《敦煌舞谱的整理与分析》(一)、(二),《敦煌研究》1987年4期，1988年1期。

[17] 参见任半塘：《唐声诗》下编，图谱十七，第617页。

[18] 周一良：《魏晋南北朝史札记》第11页，北京，1985年。

[19] 陈寅恪：《元白诗笺证稿》第52页。

[20] 蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》第75页。

[21] 陈先生前揭书第86页。

[22] 同上第87页。

[23] 同上第47页。

[24] 转引自姜德明：《书梦录》。

[25]《积微斋友朋书札》，湖南教育出版社。

陈寅恪与乾嘉考据学

美国弗吉尼亚州立大学　　汪荣祖

陈寅恪早年留学欧洲时，在家书中曾有“如以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层”[1]之语。拙撰《史家陈寅恪传》一书第三章《较乾嘉诸老更上一层》，即就此略加发挥[2]。原以为毋庸再事讨论，但最近香港中文大学许冠三在其新著《新史学九十年》中，提出异议，十分肯定地说：

> 近人论述陈氏治史门径颇有误解，一贯承袭乾嘉朴学的家法之说，尤其无根[3]。

许氏在小注中引拙书为说，但只说“一贯承袭”，而不提“更上一层”。谨将我的整段话引述如下：

> 他（陈寅恪）虽一贯承袭乾嘉朴学的家法，但已较乾嘉诸老，更上一层。在方法的训练上、材料的运用上，以及议论的发明上，即沈曾植、王国维也不可及，因寅恪更进而研究外国文字，吸收西方语文考证学派的精义。[4]

我重新检讨这段文字，觉得并无不当。适值广州中山大学召开纪念陈寅恪先生国际学术讨论会，并邀我参加，乃藉此机会作一申论，以便就教与会的专家学者。

许氏认为陈氏承袭乾嘉朴学家法之说，尤其无根。何以无根呢？他并未举证否定陈氏治史门径与乾嘉考据学的关系，他只是认为陈氏承继的是“宋人的长编考异法”。言下之意，“宋人考异”

与“乾嘉考据”，好像是鱼与熊掌，两者不可兼得的，既是鱼，就不是熊掌。这种思考逻辑就有问题。

许氏说：“长编考异法，亦称司马君实、李仁甫长编之法。更确切地说，即《资治通鉴》、《续资通治通鉴长编》、《三朝北盟会编》与《建炎以来系年要录》等书考异述史之法”[5]。不错，陈氏对这几部书有很高的评价，认为最得“昔人合本子注之遗意”，裴世期（松之）的《三国志注》，也就是这种体裁。这种体裁的好处，在于取材详备，宁详毋略，陈氏深信史学首在求真，为了真相，宁失之于详，而不要失之于略，此也就是他称赞合本子注评的微意所在。他曾发感慨道：

> 后代评史者，局于所见，不知古今学术系统之有别流，著述体裁之有变例，以喜聚异同、坐长烦芜为言，其实非也。[6]

陈氏这段话，显是“述人”，而非“自述”。许氏却据之以“喜聚异同、坐长烦芜”，作为批评陈氏的说词，当然也就是所谓“长编考异法”的流弊了。至此，许氏归陈氏于史料学派，已不奇怪，使人觉得奇怪的是，史料居然可作为一个史学流派的称号。因史料乃任何史学流派，或任何象样的史学家必须共同重视与遵奉的，说不上是一种特点，也不是一种特长。即如称“考据学派”，还较可通，因考据至少是一种方法，而史料连方法都不是，仅是供任何学派、任何史家所资用者。

陈氏从未说过历史学即史料学，也未尝如此认为过。诚然，陈氏特别重视史料，主张宁烦毋略；又特别能掌握史料，很少遗漏。但是“喜聚异同，宁详毋略”，岂仅仅是宋人的专长？乾嘉诸老又何尝不擅此道？由乾嘉一老王鸣盛之言，可见一斑。王氏说：“但当考其事迹之实，俾年经事纬，部居州次，纪载之异同，见闻之离合，一一条析无疑。”[7]岂不也是汇聚异同吗？

如果说，宋人长编考异也是一种考据方法，则司马光的《通

鉴考异》，只是说明史料取舍之由。李心传的《建炎以来系年要录》及其《旧闻证误》固然颇堪称道，唯中国传统的考据学，经宋明之后至清朝的乾嘉时代才发扬光大，如谓陈氏承继传统考据学，避开乾嘉，仅取宋人考异之法，岂非舍长取短、太无历史感了吗？

通观陈氏毕生著作，极大部分可说是考据文章。诸如纠正谬误、考求本事、别条异说、对勘互证、增订补遗，多少可以略见乾嘉朴学的遗风。此一遗风的基本纲领乃是实事求是与读书必先识字两端。关于后者，陈氏的同学表弟俞大维曾说："关于国学方面，他(寅恪)常说读书须先识字"。如何识字？乾嘉诸老讲究小学，陈氏讲究语言的意义，有明显的承继关系。关于前者，陈氏的及门弟子蒋秉南曾纪录《晋至唐文化史》一课程的研习方针，可以概见：

> 本课程学习方法，就是要看原书，要从原书中的具体史实、经过认真细致而实事求是地研究，得出自己的结论，一定要养成独立精神、自由思想、批评态度。[8]

这一段话可说是陈氏毕生治史的座右铭，是乾嘉实事求是精神的发扬。乾嘉诸老精于细致的实证，不尚通论性的综述，而陈氏几亦如此。陈氏晚年巨著《柳如是别传》，亦非一通论性的传记著作，而是无数考证的汇集。难怪许氏要说："颓龄巨构柳如是别传的枝蔓尤多"[8]。何以枝蔓尤多呢？因为是考据文章而不是通论文章。所以，陈氏的著作，一如乾嘉诸老的著作，大都是属于考证、疏证、笺证、考释之类，而不是有系统条理的史述。

陈氏承继乾嘉考据家法虽不可疑，但已较乾嘉诸老，更上一层。陈氏如此自许，并非不谦虚；我们如此推许，也不是一味恭维。毕竟陈氏去乾嘉诸老百有余年，时代多少有其进步性。最明显的，乾嘉诸老虽重文字考订，但他们所能运用文字，几限于中文，而陈氏能用一二十种外语，作为治史的工具，其成就势必

超越。何况陈氏留学西洋，受到西方语文考证学派的影响。此一学派兴起于19世纪的德国，其治学途径与乾嘉考据学亦颇有暹合之处，两者均重视以语文来考核史料，以辅助学科（诸如天文、舆地、金石、版本等）参证史事；至于实事求是、举证立义的学风，两者亦相仿佛。陈氏中西互观、截长补短，自可大收攻玉之效，提高考据学的水平。

考据原是一种方法，乾嘉诸老用之于经学、音韵、训诂，而陈氏用之于历史与佛教的研究，并无伤方法的承袭。陈氏将注意力放在历史与佛教的研究上，亦有时代性。陈氏曾说过："清代之经学与史学，俱为考据之学。故治其学者，亦并号为朴学之徒。"[10] 无可怀疑的，当乾嘉之世，经学重于史学，史学虽有钱大昕等大家（陈氏称钱氏"精思博识，为清代第一人"[11]），但风尚所趋，史学的地位是远不能与经学相比的。而陈氏之世，风尚已变，他不仅全力治史，而且要把史学完全从经学中解放出来，成为独立自主的学问。他批评经学不是离经叛道，而是指出经学易流于"奇诡悠谬，尚不可究诘"[12]。此种情形，正同于有些当代学者随意用西方理论厚诬国史[13]，都有碍历史的求真。陈氏一再强调的"独立精神、自由思想、批评态度"，即是求真之所必需，也是实事求是的更上层楼。

陈氏致力于佛教的研究，并不是对佛典本身作哲理的探讨，也不把重点放在文献考订上，而是对文化史研究的兴趣。他由语文批评着手，正确理解佛教史料，以追求文化史的实质内容。例如他考定《三国志》所载的"无涧神"即地狱神，以窥知"释迦之教颇流行于曹魏宫掖妇女之间"[14]。又如从语意与对音探得"当时民间比附印度神话故事，因称为华陀，实以药神目之"[15]的社会文化意义。再如从佛经流布，论证其与小说文学的关系[16]。类比见微知著，因近及远，尺幅千里的妙境，无疑是考证艺术的高度提升。陈氏因而能超越乾嘉的繁琐饾饤之弊，发沉覆，烛隐晦，

对历史的理解作出很大的贡献。于此也可见，陈氏在史学上的成就，首在他史识的精当，掌握史料尚在其次。以史料来称谓一个历史学派，固已不妥，将陈氏归之于史料学派，尤其不妥。

陈氏曾批评清代史学的"不振"[17]，此一批评须与他所说清代史学不如宋代一语，合而观之，所以不如，不是考证的方法不如，而是清代缺少综合性、通论性的史学巨著与司马光的《资治通鉴》比美。即博雅如钱大昕也不能例外，由此亦可见，陈氏深知史家须超越考据，更攀登气象滂沛的著述境界。陈氏没有写一部通论性的长篇巨制，不是不愿或不能，而是由于种种不能控制的因素所致——诸如连年战乱，书籍与笔记丧失，政治气候的干扰以及目盲足膑等等。陈氏每自称其专著为稿，并非故意谦虚，实示未达自期的标准，以俟将来。陈氏晚年（七十五岁）又曾谓："呜呼！此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉？"[18]也非谦词，而是确切的有感而发。

总而言之，陈氏在民国史学上的最大贡献，仍是考据学上的成绩。他虽未完成综合宏观的中国中古史或唐史，但他颇具精识的考据，给中国中古史的研究提供了许多照明指示灯。他精于考据，不可能避开中国考据盛世——乾嘉时代——的影响。他必定继承了乾嘉考据学的遗产，但他生于不同的时代，具备特殊的条件，这使他能较乾嘉诸老更上一层，绝不受乾嘉时代的束缚，进而为现代中国史学，作出极大的贡献。

注释：

[1]见陈寅恪：《与妹书》，载《学术》第廿期（民国十二年八月），《文苑》第19页。

[2]汪荣祖：《史家陈寅恪传》第45—47页，台北联经出版事业公司，1984年。

[3]许冠三：《新史学九十年》第238页，香港中文大学出版社，1986年。

[4]同注[2]，第52页。

[5]同注[3]，第245页。

[6]陈寅恪：《陈述辽史补注序》，载《金明馆丛稿二编》第234页，上海古籍出版社，1980年。

[7]王鸣盛：《十七史商榷》上册，第1页，台北广文书局重印本。

[8]据蒋秉南记录，此课程授于清华大学，时为1932年。

[9]同注[3]，第237页。

[10]陈寅恪：《重刻元西域人华化考序》，陈垣：《元西域人华化考》第1页，北平励耘书屋，民国廿三年。

[11]见陈寅恪：《李德裕贬死年月及归葬传说辨证》，载《金明馆丛稿二编》第23页。

[12]同注[10]，第2页。

[13]同注[8]

[14]见陈寅恪：《魏志司马芝传跋》，载《金明馆丛稿二编》第82页，另参阅拙撰：《史家陈寅恪传》第99页。

[15]见陈寅恪：《三国志曹冲华陀传与佛教故事》，载《寒柳堂集》第160页。

[16]同注[2]，第102—104页。

[17]同注[10]，第1—2页，杜维运对此有批评，见杜著：《清代史学与史家》第1—14页，台北东大图书公司，1984年。

[18]见陈寅恪：《赠蒋秉南序》，载《寒柳堂集》第162页。

论陈寅恪先生的比较方法

香港浸会学院　　刘健明

一

陈寅恪先生是中国现代史学界中最杰出的史学家之一，这是公认的事实。寅恪先生学识丰富，治学谨严，目光敏锐，能于常见史料中提出新颖而有启发性的见解。他晚年从事诗文证史的工作，不单扩充了史学资料的领域，更提高了史学研究的境界，近人多已指出[1]。除此以外，寅恪先生的杰出，更在于他能把握学术研究的趋势，如他在《陈垣敦煌劫余录序》中指出：

> 一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预此潮流者，谓之预流。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。[2]

可见他对当时中国学术界有所不满，认为不预流，然则，当时学术之新潮流为何呢？寅恪先生在《王静安先生遗书序》中便指出：

> 自昔大师巨子，其关系于民族盛衰学术兴废者，不仅在能承续先哲将坠之业，为其托令命之人，而尤在能开拓学术之区宇，补前修所未逮。故其著作可以转移一时之风气，而示来者以轨则也。先生之学博矣，精矣，几若无涯岸之可望，辙

迹之可寻。然详绎遗书，其学术内容及治学方法，殆可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上遗文互相释证。……二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。……三曰取外来之观念与固有之材料互相参证。……此三类之著作，其学术性质固有异同，所用方法亦不尽符会，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。[3]

文中推许王国维先生能运用这三种对比，为后世建立学术的楷模，可知此三种对比，实是寅恪先生心中的学术的新潮流。比较地下之实物与纸上之遗文、异族之故书与吾国之旧籍，以及外来之观念与固有之材料三项，近人都曾指出这是寅恪先生的治史方法[4]，可惜他们都没有进一步的探讨，本文拟通过这三项的比较，了解寅恪先生的治学方法，及显示寅恪先生掌握当代学术潮流、为史学界建立新楷模的成就[5]。不过因为寅恪先生的史学体大思精，及本人的学识有限，本人的论述，只可说是一种尝试性的新探讨，抛砖引玉而已。

二

陈寅恪先生提出以地下之实物与纸上之遗文互相释证的方法，即王国维先生提出的二重证据法。寅恪先生研究中国史的重点，在魏晋南北朝和隋唐，这两个时期在当时出土的文物不多，所以他比较地下之实物与纸上之遗文，不如王国维先生普遍，不过他对敦煌出土的文物极为重视，勉励国人多加运用，认为“庶几内可以不负此历劫仅存之国宝，外有以襄进世界之学术于将来”[6]。

寅恪先生引用敦煌出土史料证史的例子很多，今只就下列三例说明。首先是玄武门之变中，世民在地位及长安城中兵力俱处劣势之下，却能在政变中杀李建成和李元吉，后世史家因存世史料多有隐讳，无法作出充分的解释，寅恪先生得见巴黎图书馆藏敦煌写本伯希和号2640的李义府撰《常何墓碑》，考出常何原为李建成部下，后为李世民所收买，武德九年六月四日，常何为玄武门守将，先让李世民及其部下入玄武门埋伏，建成因信常何为自己的旧部下，仅与元吉双骑入玄武门，遂为世民及其部下所杀。寅恪先生的解说，确较前人进一大步[7]。其次，武则天以一女流，能成为中国第一位女皇帝，后世史家亦罕充分的解释，寅恪先生以敦煌石室发现的《大云经》残卷中有以女身受记为转轮圣王成佛之教义，说明武则天利用了此佛教符谶，作为篡唐的符命。寅恪先生的解说，至今仍为大多数史家所接受[8]。第三例是元稹、白居易常言及《心王头陀经》，寅恪先生在伦敦博物院藏斯坦因号2474发现其残本乃一至浅俗之书，为中土所伪造。寅恪先生感叹元、白二公许谛梵之学，叮咛反复于此经，而其书浅陋鄙俚如此，他们之佛学造诣，可以推知[9]。唐代文人读佛经者不少，真正懂佛理的有多少，确是值得反省的问题。

除敦煌出土史料之外，寅恪先生亦注意当世其他出土史料，例如寅恪先生在《李德裕贬死年月及归葬传说辨证》一文中，引洛阳出土的李濬《故郴县尉赵郡李君墓志铭》及李烨《大唐赵郡李烨亡妻荥阳郑氏墓志》，考出宣宗确有下诏准许李德裕归葬之事，并推论吐蕃衰乱之后，党项乘之代兴，宣宗初年虽恢复河湟，一洗肃代以来失土之大耻，但他不能以武力平定西陲党项之叛乱，迫得行粉饰敷衍苟安一时之下策，许他素所甚恶之李德裕归葬。宋代屡受西夏扰边之患，其根源在此[10]。此项考订不单能证实《金华子杂编》等私家小说有其价值，更能窥见唐末五代宋朝西北问题的根源。

王国维先生提出二重证据法，主要是指比较纸上之材料和地下之新材料，以古物证明现存文献记载的可信，此法在研究上古史方面已获重大成就，这是公认的事实。但近人有认为二重证据法若只局限于比较地下材料和文献材料会限制史料的种类，因此提出所谓二重，不应仅限于史料的类别，即是地下材料还是文献材料，而应指“独立不同的二重观察”[11]，这个分析是合理的。陈寅恪先生很早便注意比较不同观察的史料，其中最著明的例子是《顺宗实录与续玄怪录》一文，它比较《顺宗实录》和《续玄怪录》二书的记载，探讨永贞内禅和宪宗被杀二大事变。对二事之真相，今日史家尚有不少争论，但寅恪先生的研究方法，确开拓了史料的范围，教后世史家注意私家小说的价值；更重要的是，寅恪先生通过对二种不同观察的记载去进行比较、分析后，提出：“通论吾国史料，大抵私家纂述易流于诬妄，而官修之书，其病又在多所讳饰，考史事之本末者，苟能于官书及私家等量齐观，详辨而慎取之，则庶几得其真相，而无诬讳之失。”[12]寅恪先生晚年研究柳如是事迹，亦用近似方法。《柳如是别传》记：

> 三百年来记载河东君事迹者甚众，……总括言之，可别为二类。第壹类为于河东君具同情者，如顾云美苓之《河东君传》等属之。第贰类为于河东君怀恶意者，如王胜时沄之《虞山柳枝词》等属之。……然第壹类虽具同情，颇有隐讳。第贰类因怀恶意，遂多诬枉。[13]

近代史学的一大进步，在分辨原手资料和转手资料的分别，多引用原手资料以求得到较接近事实的真相。但史料的来源不一，如在分辨原手史料和转手史料的同时，兼注意史料的来源，多用异源史料考订历史事实，这对我们了解过去的历史事实，是有积极意义的。寅恪先生罕言方法学，但这并不表示他不了解方法学，他能先分辨史料的来源，然后才进行史料的考释，这是他胜于前

人的地方。他对异源源史料的分辨，确可充实王国维先生所首倡的二重证据法。

三

在比较异族之故书与吾国之旧籍方面，寅恪先生由于精通外语，成就甚大。

如在蒙古史方面的研究，寅恪先生对《蒙古源流》一书作了四篇研究。第一篇《吐蕃彝泰赞普名号年代考》，为要考出吐蕃彝泰赞普的名号和年代，寅恪先生对比了《蒙古源流》、《新唐书·吐蕃传》、《资治通鉴》、《清高宗御制文初集》、《藏文嘉喇卜经》、《蒙古源流满文译本》等中外典籍，并参考《拉萨长庆唐蕃会盟碑》碑阴吐蕃文，考出彝泰赞普的名号为可黎可足，约于唐穆宗长庆年间在位[14]。第二篇《灵州宁夏榆林三城译名考》，参校《蒙古源流》汉文、满文、德文诸译本，考出三城的译名[15]。第三篇《彰所知论与蒙古源流》，比较中外旧史有关蒙古起源的记载，考出蒙古人的民族起源观念先后有所不同[16]。第四篇《蒙古源流作者世系考》，亦是透过比较诸译本，考出萨纳囊彻辰洪台吉的世系[17]。通过四篇有关《蒙古源流》的研究文章，我们可知寅恪先生研治元史，是希望透过同源异译书籍的比较，了解元朝的历史。国人研治蒙古史，始自清中叶，但当时的学者都罕通蒙古语，研究成绩自然受到限制。及洪钧、王国维等尝试利用欧洲译本及日本转译，补正元代史实，成绩较前已进一步。但真正能阅读蒙古文而研究元史者，寅恪先生可谓得风气之先[18]。他通过同源异译书籍的比较，使我们对蒙古史的了解增进了一大步，特别是他考出蒙古民族起源观念有四，后出者的记载反较前出者的说法为完备，意义尤

大；他提出"时代以愈推而愈久，事迹亦因愈演而愈繁"的看法，和顾颉刚先生"层累地造成中国古史说"的论调相近，都是研究上古史的重要通则。

此外，寅恪先生参用外国典籍，去考订中国古史和讨论中国史学，都有重要发明。如他讨论府兵制时，便指出唐代府兵的史料虽较多，但应参用日本《养老令》之宫卫军防诸令条来推比补充[19]，因为日本制度多仿唐制，而日本令的保存较完备。又如三国时代曹冲的量象及华陀的神奇医术人所习知，罕有怀疑这些记载的真实性者，寅恪先生熟知印度及佛教传说，指出这些记载俱渗进佛教及印度神话，通过考其来源而见前代史家之不择真伪[20]。佛教经典不单影响了前史的记载，佛教内典合本子注体更影响了中国史学撰著的体例。合本子注原为佛教徒以同典异译并排而成，即所谓"以子从母"、"事类相对"者，取别本之义同文异者，列入小注中，与大文正字互相配拟。裴松之《三国志注》、杨衒之《洛阳伽蓝记》及刘孝标《世说新语注》俱用此法，后世史家不明白这种著作体例，常讥讽他们著书芜杂[21]。寅恪先生考出三书著作之体例，不单可以消除后人的误解，更指出宋代三大杰出史学著作，即《续资治通鉴长编》、《三朝北盟会编》及《建炎以来系年要录》，俱能喜聚异同，有合本子注的遗风[22]。对后世史家而言，资料的保存越多越佳，这种合本子注的史著，对保存史料供后世史家别裁，有重大的价值。

寅恪先生比较中外书籍，不仅在考订史事，更着意分析本土文化与外来文化的异同。如他在《莲花色尼出家因缘跋》中指出此篇提出有七种恶报，但在具体叙述时阙去一种，寅恪先生据巴利文本进行比较，得知此本所阙者是莲花色尼和她的亲生女儿一同嫁给她的亲生儿子一节，从而指出此种学说与中国民族传统之伦理观念绝不相容，所以特删去此条[23]。同时，佛教最初传入中国之时，译者为求易解，常以《老子》、《庄子》二书的字汇去说明佛理，如译

"菩提"为"道"[24]，更甚者以老庄的思想去比附佛经，寅恪先生在《支愍度学说考》指出，《道行般若波罗密经》中有"有心无心"一句，梵文本义是将"有心"与"无心"对举的，但心无义者误会译文，以为"有'心无'心"，遂演绎其旨，立心无之义。寅恪先生认为这种误解出于取外书以释内典的风气，此种格义之学，"为我民族与他民族二种不同思想初次之混合品"[25]。寅恪先生考察中印思想接触的历史后指出：

> 释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说、存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则决难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改易之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。……其故匪他，以性质与环境相方圆凿枘，势不得不然也。[26]

寅恪先生深信对外来文化，必须批判地吸收而不应全盘接受，这是他探讨中印文化交流的历史而作出的结论。寅恪先生在《大乘义章书后》也指出，天台宗五时判教之义，并无历史根据，但自中国哲学史方面论，此乃中国人思想整理之一表现，中国自创佛教成绩之一[27]。寅恪先生从历史经验中提出：当时中国即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位[28]。从中国近代历史来分析，寅恪先生之说法是很有见地的。

总之，由于陈寅恪先生掌握了多种语言，所以在同源异译典籍的比较方面能突破前人，这种对比亦可扩充王国维先生的二重证据法[29]。更难得的是他能探讨造成异译、比附以至误解的因由，对分析两种文化的接触所产生的问题，能提供重要的富启发性的见解。

四

陈寅恪先生从十三岁赴日读书，至三十六岁由德回国，除去中间多次回国的时间，约有十三四年时间在国外留学[30]。长时期的留居外国，使他不单广泛阅读了西方重要的学术著作，了解了西方的文化，更重要的是扩阔了视野，从西方学术中吸收了不少营养，充实了学术研究的内容。

寅恪先生对西方学术有充分的了解，可从他的著作中略窥一二。如《王观堂先生挽词》序中提及抽象理想之境犹希腊柏拉图(Plato)所谓Idea(理念)者[31]，《柳如是别传》中论及陈子龙和柳如是的恋情——柳如是深爱陈子龙，但不能为陈家所接纳，虽已明知之，而复故犯之，致有悲剧之结果——与亚力斯多德(Aristatle)论悲剧之旨相符[32]。《大乘义章书后》论及本书可比拟西方基督教的圣奥古斯丁(St · Augustine)与巴士卡儿(Pascal)，大家钦圣之情固无差异，欣戚之感则迥不相侔[33]。而最能显示寅恪先生对西方文化的了解者，乃在他读《高僧传》时论译事传播事，云：

> 间接传播文化，有利也有害：利者，如植物移植，因易受环境之故，转可发挥其特性而为本土所不能者，如基督教移植欧洲，与希腊哲学接触，而成欧洲中世纪之神学、哲学及文艺是也。其害，则展转间接，致失原来精意，如吾国自日本、美国贩运文化中之不良部分，皆其近例。[34]

近代中国传入的西洋学说绝不少，可惜真能深通这些学说的人并不多，胡乱吹嘘及一知半解的为多，这对中国学术的发展实为一大妨碍。寅恪先生在《几何原本满文译本跋》中便指出，《几何原本》一书，条理统系，精密绝伦，非仅论数论象之书，可惜中国的译本皆经删改，意在取便实施，而不知转以是失其精意[35]，

删改后的本子令中国人无法了解西方人治学的真精神。

寅恪先生治史，引用外来观念和方法的最显而易见的地方，是比较语言学的运用。寅恪先生指出"治吾国语言之学，必研究与吾国语言同系之他种方言，以资比较解释，此不易之道[36]。具体方法是"分析之，综合之，于纵贯之方面，剖析其源流；于横通之方面，比较其差异"，如此才可详知确证一种语言之特殊现象及其性质[37]。寅恪先生考释蒙古史及佛经故事，便常采用此种比较语言学的方法。

其次，寅恪先生治史，颇注意宗教与政治的关系，此殆受西方宗教影响政治甚大所启发。寅恪先生尝感叹中国乙部之中，几无完善之宗教史，先生在《陈垣明季滇黔佛教考序》中云：

> 中国史学莫盛于宋，而宋代史家之著述，于宗教往往疏略，此不独由于意执之偏蔽，亦其知见之狭陋有以致之。……世人或谓宗教与政治不同物，是以二者不可参互合论。然自来史实所昭示，宗教与政治终不能无所关涉。即就先生是书所述者言之，明末永历之世，滇黔实当日之畿辅，而神州正朔之所在也。故值艰危扰攘之际，以边徼一隅之地，尤略能萃集禹域文化之精英者，盖由于此。及明社既屋，其地之学人端士，相率遁逃于禅，以全其志节。今日追述当时政治之变迁，以考其人之出处本末，虽曰宗教史，未尝不可作政治史读也。[38]

在实际的研究中，寅恪先生的《天师道与滨海地域之关系》提出地方的民变与天师道的关系，并提出"吾国政治革命，其兴起之时往往杂有宗教神秘性质"的看法[39]。又如《武曌与佛教》论述隋文帝、炀帝的信佛及武曌如何利用《大云经》等佛教符谶以助她称帝，并提出自炀帝大业之世迄于唐睿宗景云之初，此一百年间佛教地位之升降，与当时政治之变易，实有关系[40]。西方自中古以降，政教冲突乃一常见之现象，寅恪先生重视宗教与政治的关系，相信和他长期留居西方，知见不致狭陋有关。

复次，寅恪先生对隋唐氏族之研究，亦颇与德国浪漫时期的史家论中古史相近。寅恪先生考订李唐的氏族，认为其男系为一纯粹之汉人，但因北朝以来胡汉长期杂处、西魏北周的改姓及胡汉的通婚等因素，沾染了不少胡族的血液，《李唐氏族之推测》后记云：

李唐一族之所以崛兴，盖取塞外野蛮精悍之血，注入中原文化颓废之躯，旧染既除，新机重启，扩大恢张，遂能别创空前之世局。[41]

吴宓：《空轩诗话》亦记：

寅恪尝谓唐代以异族(健明按：吴氏此二字与寅恪先生论唐氏族不合，似应改为受胡化影响甚深或胡汉混种的唐代)入主中原，以新兴之精神，强健活泼之血脉，注入于久远而陈腐之文化，故其结果灿烂辉煌，有欧洲骑士文学之盛况。而唐代文学特富想象，亦由于此云云。[42]

此种说法，实大胆道出游牧文化对草原文化的冲击。西方中古史，始于由日耳曼蛮族之迁徙所导致的西罗马帝国的灭亡。文艺复兴时期的意大利人文学者，推崇希腊等古典文化，讥讽蛮族不重古典文化，遂视中古为黑暗时代。及至19世纪初年，日耳曼学者不同意上述的说法，以赫德(J.Herder)为首的日耳曼学者认为蛮族之侵入罗马帝国，其实是为这个早已衰老的国家输入了一批精力充沛、性格豪迈的民族[43]。中西方在中古时代，都有低文化的民族迁徙到高文化的地区；外来的文化，对本土已衰落的高文化，带来重大的冲击。寅恪先生论胡族的活力注入中国，令唐朝文化灿烂辉煌，这对我们理解唐史，提供了重要的线索。寅恪先生的看法极可能受到这辈德国浪漫时期史家之影响。而且，寅恪先生尝指出，欧几里德的《几何原本》，条理系统，精密绝伦，非仅论数论象之书，实为希腊民族精神之所表现[44]。民族精神之论调，以及坚信本国文化有其独特的个性，不能完全为外国思想所取代的说法，也和赫德强调民族文化是土生土长的，

有民族文化的独特性，及强调每个民族都有其国民性格(Volksgeist)的说法相近[46]。

寅恪先生虽受到浪漫时期德国史家的影响，但浪漫时期史家强调洞识力，探求内心的问题，重视史家如何凭直觉去了解历史，寅恪先生对这种了解历史的方法，却不大同意，他曾指出要了解古人的学说，应对其所处之环境及其所受之背景，有一同情的了解，最好能设身处地、站于古人的同一境界去考虑，才不致产生隔阂肤廓之论。但此种同情的态度，最易流于穿凿附会之恶习[46]。寅恪先生的批评，道出单凭直觉去研究历史，很易于以个人的时代、处境和学说，去推测解释古人的意志，结果其言论愈有条理，去古人学说之真相愈远。

同时，寅恪先生治史，颇注意阶级升降的问题，殆受19、20世纪以来西方讨论社会阶级问题的影响，如他提出东汉的统治阶级除皇帝、外戚外，不出阉宦及儒士两类，官渡之战，不仅为袁绍和曹操二人成败兴亡之关键，亦决定东汉中晚以后掌握政权的儒士和阉宦两大社会阶级之胜负升降。西晋司马氏之帝业，乃由当时之儒家大族拥护而成，故西晋篡魏亦可谓之东汉儒家大族之复兴[47]。又如他论李唐统治阶级之升降，指出"李唐皇室者唐代三百年统治之中心也，自高祖、太宗创业至高宗统御之前期，其将相文武大臣大抵承西魏、北周及隋以来之世业，即宇文泰'关中本位政策'下所结集团体之后裔也。自武曌主持中央政权后，逐渐破坏传统之"关中本位政策，以遂其创业垂统之野心"，"而社会阶级亦于此际起一升降之变动"。"当时山东、江左人民之中，有虽工于为文，但以不预关中团体之故，致遭屏抑者，亦因此政治变革之际会，得以上升朝列，而西魏、北周、杨隋及唐初将相旧家之政权尊位遂不得不为此新兴阶级所攘夺替代。"[48]寅恪先生不单重视阶级的升降，且认为历史人物都隶属于一定的统治集团，他们的思想都常有这个集团的特色。《四本论》才性同异合

离的说法不同，实与士人们在政治上属曹魏之党和司马晋之党有关[49]，寅恪先生以此及自然与名教主张之互异去说明清谈前期士人自身政治立场不同，就有不同的标榜[50]。又如寅恪先生论崔浩，说他之思想行为纯自社会阶级之点出发，他尽忠于北魏而甚鄙非文化高门之刘宋，盖由社会阶级之意识，超出胡汉民族之意识[51]。寅恪先生能从阶级问题及社会集团的思想去阐释历史问题，这虽和中国近代社会在西方冲击下出现极大的震动有关，但亦与西方工业革命及法国大革命所带来的社会激变有关，从寅恪先生所用的"社会阶级意识"及"社会革命"等名词可略知一二。

工业革命不单带来社会巨大的变动，经济的急速成长也引起史家对经济因素之重视。寅恪先生中年分析王国维先生之死已提到经济制度的重要，《王观堂先生挽词序》中云：

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，……夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故其所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲违六纪无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣，然佛教流传播衍盛昌于中土，而中土历世遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度未尝根本变迁，故尤能藉之以为寄命之地也。近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已销沉沦丧于不知觉之间。[52]

寅恪先生论唐亡的因由时，亦特重经济因素。他指出："黄巢既破坏东南财富之区，时溥复断绝南北运输之汴路，藉东南经济力量及科举文化以维持之李唐皇室，遂不得不倾复矣。"[53]即他晚年撰《柳如是别传》，亦以明末"吴江盛泽区区一隅之地，其声伎风流之盛，几可比拟于金陵板桥"，"其故非因政治，而实由经济

之关系有以致之”[54]，及“郑氏（芝龙、成功）父子之兴起，非仅由武力，而经济方面，即当时中国与外洋通商贸易之关系有以致之。明南都倾覆，延平一系尤能继续朱氏之残余，几达四十年之久，绝非偶然”[55]之论，都是联系经济因素去阐明历史问题。

寅恪先生除重视阶级升降及经济因素外，还能用辩证的方法去分析复杂的历史问题。寅恪先生曾说对对子可以测验思想条理，因上等之对子，必具正反合之三阶段[56]。《唐代政治史述论稿》下篇《外族盛衰之连环性及外患与内政之关系》最能看出先生以辩证方法论史，其中如“所谓外族盛衰之连环性者，即某甲外族不独与唐室统治之中国接触，同时亦与其他之外族有关，其他外族之崛起或强大可致某甲外族之灭亡或衰弱，其间相互之因果虽不易详确分析，而唐室统治之中国遂受其兴亡强弱之影响，及利用其机缘，或坐承其弊害，故观察唐代中国与某甲外族之关系，其范围不可限于某甲外族，必通览诸外族相互之关系，然后三百年间中国与四夷更叠盛衰之故始得明了”[57]。这种分析“力求从事物的相互关系、因果关系中探求历史发展的规律”[58]，是符合辩证法的。

最后需要检讨的是：近人多因寅恪先生重史料的考证而把他归类为史料学派，或强调他受德国兰克学派的影响而过重史料的考订，实则寅恪先生治史力求客观，他认为不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得之结论还是不可靠的[59]。史学研究必须经过徵实的考订史料，才可准确地了解以往史事，但寅恪先生研究历史，目的不在对单一史事的考订，而是透过事件间的相互关系和因果关系去发掘历史的通则，例如《天师道与滨海地域之关系》一文揭示“二种不同民族之接触，其关于武事之方面者，则多在交通阻塞之点，即山岭险要之地；其关于文化方面者，则多在交通便利之点，即海滨湾港之地”及“吾国政治革命，其兴起之时往往杂有宗教神秘性质”二项通则[60]；《崔浩与寇谦

之》则提出“综观二千年来道教之发展史，每一次之改革，必受一种外来学说之刺激”此一通则[61]；而《唐代政治史述论稿》提出外族盛衰之连环性的通则等。寅恪先生虽提出通则，但他深知通则有其局限性，如他论述语言文法，便指出文法中只有一小部分符于世界语言之公律，其他大部分皆由研究者把此种语言之特殊现相，归纳为若干通则，成立一有独立个性之系统学说，定为此特种语言之规律，故并非根据某一特种语言之规律，即能推之以概括万族，放诸四海而准者也[62]。此施于史学亦然。寅恪在讲课时曾指出：

> ……以外国的社会科学理论解释中国的材料，此种理论，不过是假设的理论。其所以成立之原因，是由研究西洋历史、政治、社会的材料，归纳而得的结论。结论如果正确，对于我们的材料也有适用之处。不过也有时不适用，因为中国的材料有时在其范围之外。所以讲‘大概似乎对’，讲到精细处则不够准确。而讲历史重在准确，不嫌琐细。本课程的学习方法，就是要看原书，要从原书中的具体史实，经过认真细致、实事求是地研究，得出自己的结论。一定要养成独立精神，自由思想，批评态度。[63]

所以说寅恪先生治史受某一学派影响，是不了解先生的治史精神。

寅恪先生治学以博学广闻及掌握多种语言见称于世，他强调从具体史实作认真的研究，追求通则，在这几方面和英国近代著名史家阿克顿（Lord Acton)相近，阿克顿执着于追求价值中立的历史事实，对于社会科学的应用兴趣比较不浓，但他对于历史的综合却有极高的热望，他在爬梳于史实的细节之上时，终究不忘历史的目标仍在求通[64]，与寅恪先生治学路向极近。而阿克顿有意撰写一部以自由史为主题的世界史，但始终未能完成；寅恪先生集中研究本国史，虽然他的理想——一本《中国通史》也没

有完成，但他的著作中，已充分说明了自由的可贵。

总之，陈寅恪先生长期留居西方，广泛地阅读西方的学术著作，扩阔了视野，丰富了学养，故能从宏观的角度，凭敏锐的眼光，找出历史发展的重要趋势，提出富有启发性的结论。更可贵的是他能把握现代西方史学的发展，却不牵强附会地滥用西方的理论来解释中国历史的发展。

五

王国维先生是陈寅恪先生最佩服的师友，陈寅恪先生是最了解王国维先生心态和学术的知己。寅恪先生以"取地下之实物与纸上之遗文互相释证"、"取异族之故书与吾国之旧籍互相补正"、"取外来之观念与固有的材料互相参证"三项去概括王国维先生的学术，是非常恰当的，此三项比较也适用于描述寅恪先生的学术。王国维、陈寅恪二先生不仅能承续先哲将坠之业，且能开拓学术之区宇，正因二先生都能掌握当时代学术之新潮流，其著作都可以转移一时之风气，而示来者以轨则。不过从以上的分析，我们可以得知，寅恪先生由于长期留居西方及掌握大量外语的训练，可以直接阅读西方学术的宝典，所以他常能从宏观的角度综论古往今来中外历史现象的异同，其范围及途径较王国维先生更广。

注释：

〔1〕如胡守为先生：《陈寅恪先生的考据方法及其在史学中的运用》，

载《学术研究》双月刊1980年第四期，第75—80页；同氏：《略谈陈寅恪先生的诗文证史》，载《学林漫录》第五集，北京：中华书局1982年版第69--76页；饶展雄先生：《陈寅恪治史方法初探》，载《中国历史文献研究集刊》第五集，长沙：岳麓书社1984年版第16—24页；及王永兴先生：《略谈陈寅恪先生的治史方法》，载《清华大学学报》哲学社会科学版第一卷第一期，1986年，第26—31页。

〔2〕载《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社1980年版，第236页。

〔3〕载同上，第219页。

〔4〕如汪荣祖先生：《史家陈寅恪传》，台北：联经出版事业公司1984年版，第52页；金应熙先生：《陈寅恪》，载《中国史学家评传》，郑州：河南中州古籍出版社1985年版，第1347页；及许冠三先生：《新史学九十年》，香港：香港中文大学出版社1986年版，第237页。

〔5〕寅恪先生喜用比较之研究，他在《元白诗笺证稿》中便指出："其（长恨歌）传文即相当于莺莺传文，歌词即相当于莺莺歌词，是其因袭相同之点也。至其不同之点，不仅文句殊异，乃特在一为人世，一为仙山。一为生离，一为死别。一为生而负情，一为死而长恨。"（上海：上海古籍出版社1982年版，第10页又云："夫元白二公，诗友也，亦诗敌也。故二人之间，互相仿效，各自改创，以蕲进益，有仿效，然后有似同之处。有改创，然后有立异之点。傥综合二公之作品，区分其题目体裁，考定其制作年月，详绎其意旨词句，……即所谓比较之研究是也。"（第30页）寅恪先生的对比方法，应用范围极为广泛，本文限于篇幅，只能就此三项进行对比，这是先要说明的。

〔6〕《陈垣敦煌劫余录序》，载《金明馆丛稿二编》，第237页。

〔7〕见陈寅恪先生：《唐代政治史述论稿》，上海：上海古籍出版社1982年版，第55页；及《论隋末唐初所谓山东豪杰》，收《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社1980年版，第225页。近人对这个解说，也有异议，如黄惠贤先生：《常何墓碑跋》，载《魏晋南北朝隋唐史资料》，1980年第二期，第13—17页；及黄永年先生：《敦煌写本常何墓碑和唐前期宫廷政变中的玄武门》，载《1983年全国敦煌学术讨论会论文集——文史、遗书编上》，兰州：甘肃人民出版社1987年版，第132—153页。

〔8〕见《武曌与佛教》，收《金明馆丛稿二编》，第147—151页。近人论

说多本陈氏之说，只有饶宗颐先生：《从石刻论武后之崇教信仰》(载《历史语言研究所集刊》第四十五卷第三份，1974年5月，第397—418页)能另辟蹊径。

[9] 见《元白诗笺证稿》，第99页。

[10] 文载《金明馆丛稿二编》，第24—29页。

[11] 参沃兴华先生：《论王国维的二重证据法》，载《王国维学术研究论集》第二辑，上海：华东师范大学出版社1987年版，第259—271页。

[12] 文载《金明馆丛稿二编》，第74—81页。

[13] 《柳如是别传》，上海：上海古籍出版社1980年版，第39页。

[14] 见《金明馆丛稿二编》，第98—107页。

[15] 见同上，第108—114页。

[16] 见同上，第115—125页。

[17] 见同上，第126—128页。陈氏此种通过不同文字译本考订史事的研究方法，亦见于《元代汉人译名考》、《几何原本满人译本跋》、《斯坦因Khara—Khata所获西夏文大般若经考》及《忏悔灭罪金光明经冥报传跋》等(俱收《金明馆丛稿二编》)。寅恪先生晚年作《柳如是别传》，提及他经和钢和泰(Baron Steal Von Holstein)"共取古今中外有关《楞严经》之著述及乾隆时满蒙译文参校推绎"后，认为此经绝非华人所能伪造(第176页)，这也是对比同源异译所得出的结论。

[18] 参俞大维：《谈陈寅恪先生》，载《谈陈寅恪》，台北：传记文学出版社1970年版，第10—11页。

[19] 见《隋唐制度渊源略论稿》，上海：上海古籍出版社1982年版，第124页。

[20] 见《三国志曹冲华陀传与佛教故事》，载《寒柳堂集》，上海：上海古籍出版社1980年版，第157—161页。实则寅恪先生对佛教流传故事如何影响中国小说的撰述，也有深入的分析，参《须达起精舍因缘曲跋》、《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》、及《西游记玄奘弟子故事之演变》等(俱收《金明馆丛稿二编》)。

[21] 参《徐高阮重刊洛阳伽蓝记序》(收《寒柳堂集，第143页)、《支愍度学说考》(《收金明馆丛稿初编》，第161—165页)及《读洛阳伽蓝记书后》(载《金明馆丛稿二编》，第156—160页)三文。

［22］见《陈述辽史补注序》，收《金明馆丛稿二编》，第234—235页。

［23］载《寒柳堂集》，第151—155页。

［24］见《大乘义章书后》，载《金明馆丛稿二编》，第163页。

［25］载《金明馆丛稿初编》，第141—166页。

［26］见《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》，第251页。

［27］《大乘义章书后》，载同上，第164页。

［28］同注［26］，第252页。

［29］吴怀琪先生《王国维的二重证据法和古史新证论》把"取异族之故书与吾国之旧籍互相补正"一点视为陈寅恪先生解释二重证据法所增加的。载《河北学刊》1987年第五期，第74页。

［30］参金应熙先生前引文，第1344页。

［31］载《寒柳堂集》附《寅恪先生诗存》，第6页。但在《柳如是别传》中寅恪先生译Idea为意识形态（第573页）。

［32］《柳如是别传》，第285及340页。又《元白诗笺证稿》亦尝言及人性与社会的冲突所形成之悲剧，与亚历斯多德论悲剧暗合（第97页）。

［33］《金明馆丛稿二编》，第161页。

［34］见蒋天枢先生：《陈寅恪先生编年事辑》，上海：上海古籍出版社，1981年版，第83页。

［35］见《几何原本满文译本跋》，载《金明馆丛稿二编》，第97页。

［36］见《西夏文佛母大孔雀明王経夏梵藏汉合璧校译序》，载《金明馆丛稿二编》，第198页。

［37］见《与刘叔雅论国文试题书》，载同上，第223页。

［38］载同上，第240页。

［39］载《金明馆丛稿初编》，第1—40页。

［40］载《金明馆丛稿二编》，第150页。

［41］载同上，第303页。

［42］转引自《陈寅恪先生编年事辑》，第75页。

［43］可参麦克尼尔Williain Mc Neill著，刘景辉译：《欧洲史新编》，台北：学生书局1977年版，第3页。

［44］见《几何原本满文译本跋》，载《金明馆丛稿二编》，第96页。

[45] 赫德的说法，可参蔡石山先生：《西洋史学史》，台北：环球书社1982年版，第156—158页；及Isaiah Berlin, Vico and Herder: *Two Studies in the History of Ideas* London: Chatto and Windus Ltd, 1976.

[46] 见《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》，第247页。

[47] 见《崔浩与寇谦之》，载《金明馆丛稿初编》，第126—129页。

[48] 见《唐代政治史述论稿》，第18—19页。

[49] 见《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》，收《金明馆丛稿初编》，第41—47页。

[50] 见《陶渊明之思想与清谈之关系》，收同上，第180—205页。

[51] 见《崔浩与寇谦之》，载同上，第140页。

[52] 载《寒柳堂集》附《寅恪先生诗存》，第6—7页。

[53] 见《唐代政治史述论稿》，第159页。

[54] 见《柳如是别传》，第328—329页。

[55] 同上，第727页。

[56] 见《与刘叔雅论国文试题书》，收《金明馆丛稿二编》，第226页。文中寅恪自注他不懂黑格尔之哲学，实则他对玄学的兴趣不大（参上引俞大维先生文），他对辩证法是有了解的。

[57] 见《唐代政治史述论稿》，第128页。

[58] 见胡如雷先生：《读汪篯隋唐史论稿兼论隋唐史研究》，载《读书》1982年2月号，第27—32页。

[59] 此寅恪先生与赵元任先生语，见赵氏：《忆寅恪》，载《谈陈寅恪》，第27页。

[60] 载《金明馆丛稿初编》，第39—40页。

[61] 载同上，第112页。

[62] 见《与刘叔雅论国文试题书》，载《金明馆丛稿二编》，第221—222页。

[63] 转引自蒋天枢先生：《陈寅恪先生传》，载《文献》第二十辑，北京：书目文献出版社1985年版，第151—152页。

[64] 见周梁楷先生：《年鉴学派的史学传统及其转变》，载是氏著：《近

代欧洲史家及史学思想》，台北：华世出版社1985年版，第191页。同书有《论艾克顿在近代史学思潮中之地位》一文，为较全面讨论阿克顿的史学的中文文章。

史学二陈的友谊与学术

中国社会科学院　陈智超

史学界过去有南北二陈的美称。南陈指陈寅恪先生，北陈指陈垣(援庵)先生。二陈并称，主要是就两位大师在史学上的成就而言，而关于他们之间的友谊，则尚少人提及。本文主要根据近年来新发现的珍贵资料，着重阐述他们之间的深厚友谊，并进而探讨他们学术上的异同。

一、二陈笔谈遗墨

近年在整理援庵先生遗稿时，发现一纸遗墨，上有两人笔迹。其中援庵先生笔迹是我熟悉的，由于我收藏、整理援庵先生来往书信，另一人笔迹也可辨认出为寅恪先生的。细审内容，知为二陈笔谈遗墨，不禁大喜。因为援庵先生或寅恪先生单独的遗墨，现在还可以见到，而二陈并书，则以此纸为仅见，实在是史学界的一件珍贵文物。

现在将笔谈内容按先后次序释录于下：

援：不忽木，《元史》通作木，康里人，嵕嵕之父。不忽木，《元典章》忽(超按："忽"似为"木"之笔误)作术。究竟是

"木"是"术"？

寅：待查。但恐是术字。因蒙文ju字常有。而木字多是bu字，金女真满洲文即布字，如伊里布，塔齐布之类。

援：此字若术，则与特勒、特勤之误相等，因各书皆作不忽木也。术误木甚易，木误术甚少。

寅：因此疑原是术。但须再查一查。

援：元刻书如《太平乐府》等皆作木，若假定为术，应更有强有力之证据。

寅：故须再考是否有同一原文而译音不同者。此可于索引中求之。

此种两译名字见于《唐书》而须改正者，如《唐书》龟兹王之名，新、旧唐书皆不同。苏代（超按："代"为"伐"之笔误）勃駃、勃驶，其实作"驶"。因近日发见此王之文告。puspa，花之意，即玄奘《西域记》之金花。故新旧唐皆误。

援：《元典章》错误凡一万二千余条。

寅：多！如次之多？

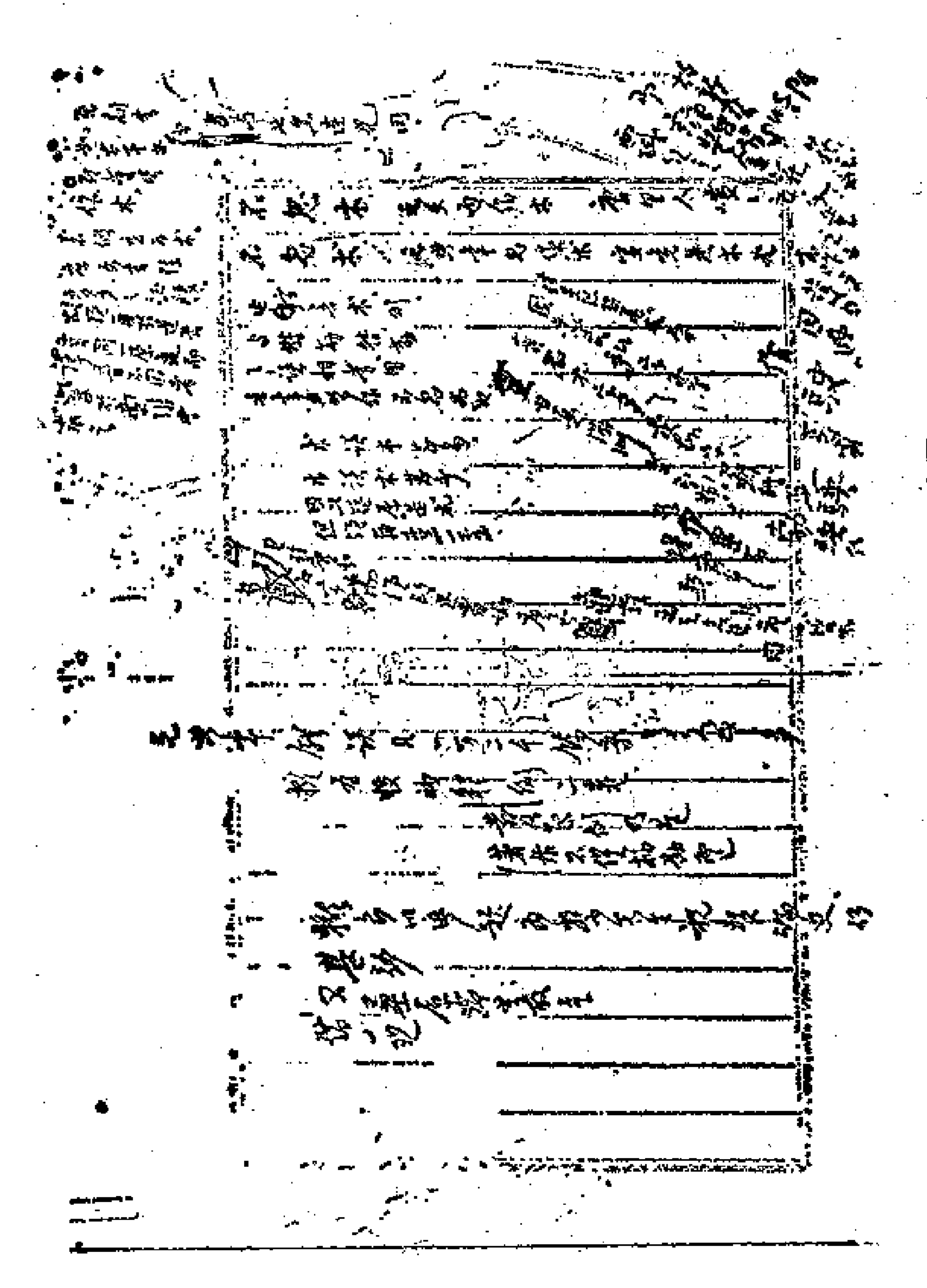
援：拟为《校补释例》二卷。

寅：发凡起例，乃是著作，不仅校勘而已。

援：拟即以此题为蔡先生祝贺论文，何？

寅：甚妙。又桑原论丛乞借一观。

此次笔谈在何时？据援庵先生在《沈刻元典章校补》缘起中自述，自1930年5月19日始，至8月5日止，他与门人那志廉等以故宫所藏元刻《元典章》校沈家本所刻《元典章》，继而又以诸本互校，"如是整理，又数越月，凡得讹误、衍脱、颠倒诸处一万二千余条"。至次年2月，完成《沈刻元典章校补》十卷。7月，又完成《元典章校补释例》六卷，最初发表于1932年1月出版的《蔡元培先生六十五岁庆祝论文集》中。笔谈时间，在用诸本校完沈刻《元典章》之后，而



在《校补释例》完成之前。故可知在1930年底至1931年7月之间。

援庵先生在校沈刻《元典章》时，发现在《元史》等书多次出现的不忽木其人，在《元典章》中独作不忽术。他是一位校勘大师，不是简单地用少数服从多数的原则来决定谁是谁非。又因在古文献出现的刊刻错误中，笔划少者误为笔划多者少，而笔划多者误为笔划少者多，颇疑术误为木。他又是一位十分严谨的学者，在没有充足的证据之前，绝不轻易下结论。因此，他想到向通晓中西、古今多种文字的寅恪先生请教，从语言学方面寻找证据。

两人相处一室，何以要用笔谈？从内容可知，它牵涉到许多专门名词，除口谈之外，还需要借助笔谈。因此给我们留下了这一份珍贵的文献。

寅恪先生不愧为语言大师。他也怀疑是术而非木，因为蒙古文多用ju结尾，而用bu结尾的多是女真、满洲文。他还提出了如有同名异译的情况，可以帮助解决这个问题（超按：不忽木确有异译，作不灰木，还不能解决问题。）。他所举的唐代龟兹王名，《旧唐书》作"苏伐勃駃"，《新唐书》作"苏伐勃驶"。据库车附近出土的古龟兹语木简，知为梵文Suvarna（金）puṣpa（花）的音译，即金花王，亦即《大唐西域记》卷一《屈支国》条所载："近代有王，号曰金花。"故知应为"苏伐勃驶"，新、旧唐书均误。

当援庵先生告知拟作《元典章校补释例》时，寅恪先生立即敏锐地觉察到，此书"发凡起例，乃是著作，不仅校勘而已"。这本书确是校勘学的总结性著作，后来改名《校勘学释例》。当时寅恪先生任中央研究院历史语言研究所历史组组长，蔡元培先生为研究院长，所以援庵先生告知寅恪先生，拟将此书作为纪念论文。

寅恪先生所借的"桑原论丛"，指日本著名史学家桑原隲藏的论文集。桑原与援庵先生有文字之交。由此也可见寅恪先生对日本史学研究成果的重视。

此外，在边上还有援庵先生笔迹“与也里迷儿同”六字。似指，如果确是“不忽术”误作“不忽木”，与“也黑迭儿”之作“也里迷儿”同。

总之，这近三百字的笔谈遗墨，反映了两位大师的严谨治学，博学多识，以及他们之间的深厚友谊。

二、十九封往来书信及援庵家书

我手头有十九封两位大师的往来书信。其中十八封是寅恪先生致援庵先生的，历经沧桑保存到现在。另一封是援庵先生致寅恪先生的函影印件，是寅恪先生后人流求、美延两女士寄赠的。这十九封书信中的十八封，写于1929—1937年，当时两人同在北平，一住西郊清华大学，一住城内，故时有书信。最后一封为寅恪先生1940年自昆明所寄。

这些书信按内容大致可分为四类：

（一）推荐人才。如寅恪先生曾向援庵先生推荐汤涤（定之）为辅仁大学艺术系教师，孙道昇为辅仁附中国文课教员。这些推荐信不是一般的客套，特别是推荐吴其昌的信上说：

> 吴君其昌，清华研究院高才生，毕业后任南开大学教员，近为美国斯丹福大学经济学会搜集中国经济史材料。吴君高才博学，寅恪最所钦佩，而近状甚窘，欲教课以资补救。师范大学史学系、辅仁大学国文系史学系如有机缘，尚求代为留意，吴君学问必能胜任教职。如其不能胜任，则寅恪甘坐滥保之罪。专此奉陈，并希转商半农先生为荷。

而援庵先生对岑仲勉的推荐也是很有意思的。当时岑在广州圣心中学任教，在校刊《圣心季刊》上发表文章，寄给从未会面的

援庵先生十部，并在1933年12月6日函中说："故都贵僚好有不视为纸簏中物者，望为分致"。援庵先生当即分寄给寅恪先生、傅斯年先生等。12月17日，寅恪先生就有信致援庵先生：

久未承教，渴念无已。岑君文读讫极佩，便中乞代致景慕之意。此君想是粤人。中国将来恐只有南学，江淮已无足言，更不论黄河流域矣。寅近作短文数篇，俟写清后呈正。所论至浅陋，不足言著述也。

12月20日，援庵先生又将此函寄与岑仲勉，岑在次年1月22日复信说："奉十二月二十日惠书，夹陈君寅恪手缄，奖誉备至，惭汗交并"。傅斯年也在2月17日复信说："承赐《圣心季刊》，至佩。其第一册犹可求得否？岑君僻处海南而如此好学精进，先生何不招其来北平耶？"以此为契机，岑后来进入史语所。

(二)介绍学人。1929年12月27日，寅恪先生有函介绍钢和泰(Baron Stael Von Holstein)与援庵先生见面：

钢和泰君言欲于下星期五(一月三号)十二时半请公午餐，以便领教。如下星期五无暇，则改再下礼拜五(一月十号)十二时半。若每周礼拜五无暇，则除礼拜二、六两日外，其余之日均可，务求勿却。其意恳挚，想公亦必不拒绝也。钢君住东交民巷台基厂奥国使馆旧兵营俱乐部内，询阍人即可引导至其寓所。特此转达，敬乞示复为感。(请以电话示知，因钢君欲于礼拜一日得回音，邮函恐迟到故也。)

另有一信则是告知伯希和地址的，时间不明：

伯希和教授住址开列于左：

Prof. Paul Pelliot

38 Rue de Varenne

Paris Ⅶ, France

伯希和于1933年春来北平，二陈与伯氏曾合影。

(三)推荐书籍，借书赠书。这一类内容在函件中不少。如有

一年代不明之信：

顷清华教员王君以中来言，尊处藏有《殊域周咨录》一书，不知能允许借抄否？王君为李君济之助教，专攻东西交通史，故亟欲得此书一观也。

1930年10月19日，寅恪先生专函介绍两部英文著作：

近见西文书二种，似皆有可参考之价值者，谨于别纸录上，乞察览。匆此，敬叩援庵大师著安。

①W. Barthold：土耳其斯坦史（蒙古侵略时代）

Turkestan down to the Mongol Invasion

(Turkestan at the Time of Mongol Invasion)

Gibb Memorial Series, London

本俄文，新译成英文。

②Epigraphica Indica, Vol 2nd, by Konow

（作者为那威人，但用英文）

印度石刻第二册（贵霜时代）

此书有叙论一篇，综述西人关于月支塞种问题之研究。

又有一封署9月11日的信：

《宋史新编》及《七克》奉还，乞詧收。《天学初函》诸书尚欲一读，便中检出时仍求惠借，但不必急急也。

《名理探》收到，谢谢。

1933年3月1日信中也提到借书事：

前借之《元书》久未奉还，甚歉，一二日内当即遣人送上也。

同年10月15日信中则涉及赠书事：

昨又蒙赐木刻本《史讳举例》及转赠索引二种，感荷感荷。归检《水经注引得》，尚有第一册在尊处未携回，乞便中交下以成完书为感。

从这些信可见寅恪先生阅读范围之广泛。

（四）切磋学术，质疑问难。1930年寅恪先生有一信（信笺为"清华学校东方语言学系用笺"）说：

前呈拙文，首段误检年表，致有讹舛，可笑之至。疏忽至是，真当痛改。乞勿以示人，以免贻笑为幸。

所提文章，是作为"蒙古源流研究"之一的《吐蕃彝泰赞普名号年代考》。原文现存，是排印本，共四页。首页右上角有寅恪先生字迹："敬求教正"，文中并有他对排印讹误的改正。信中所说"首段误检年表，致有讹舛"，是将《蒙古源流》卷二所记达尔玛持松〔垒〕之生年丙戌年，误为公元878年，唐僖宗乾符五年。（应为公元866年，唐懿宗咸通七年。此文在史语所集刊正式发表时已改正。）偶尔失误，即使是大师也难避免，值得学习的是他对失误所持的态度。

另有两封不明年分的信是请代查资料的。一封用"涵芬楼笺"，署4月5日：

顷欲乞灵于公所编《全唐文》、《全唐诗》等索引。谨将人名列后，蕲转托记室诸君代为一检，不胜感激之至。

大中时代：王端章、陈元弘、左承珍。

另一封署8月8日：

顷欲检"布拉特阿哈"（元世祖时派赴波斯者。其父名卜儿吉。《新元史》卷二十八、十六页上、氏族表上）事迹，非乞灵于尊编之《七家元史类目》不可，求便中示复，不胜感激之至。

援庵先生一贯重视工具书的利用。在过去工具书甚少的情况下，他从事每一问题研究之前，往往亲自动手编制有关索引，认为这是"利人利己的工作"。寅恪先生请他查阅各种自编工具书，可见对援庵先生之了解与熟悉。

1933、1934年有两封信是牵涉到中研院史语所的。当时援庵

先生兼任史语所研究员。1933年10月15日寅恪先生函说：

> 昨日快聆教论，欣慰钦佩之至。承询及拙撰短文，无聊之作，谨奉上，实不堪供大师一览也。……傅君尚未晤，俟星期六会见后即可将昨谈事办妥也。

1934年3月1日函说：

> 顷接傅斯年君电云："援厂先生件院核准"等语，谨以奉闻。

这里所说的"援厂先生件"及"昨谈事"，指《元秘史译音用字考》一书由史语所出版事。现存的傅斯年1933年10月29日致援庵先生函中谈及："日前寅恪先生谈及先生关于《元秘史》之二种大著，弟深以二书得在研究所出版为本所莫大之荣幸，愉快何似。"该书后来由史语所于1934年刊行。

1935年1月6日，寅恪先生有一函：

> 顷读大作讫，佩服之至。近来日本人佛教史有极佳之著述，然多不能取材于教外之典籍，故有时尚可供吾国人之补正余地(然亦甚鲜矣)。今公此作以此标题畅发其蕴，诚所谓"金针度与人"者。就此点言，大作不仅有关明清教史，实一般研究学问之标准作品也。拜诵之后，心悦诚服，谨上数行以致钦仰之意，尚希垂鉴是幸。
>
> 家人多患病未愈，杂务颇多，俟得暇再诣尊寓承教。

信中所提作品，指《从教外典籍见明末清初之天主教》一文，发表于《北平图书馆馆刊》第八卷第二号。文章一开始就说："欲研究教史，有教会典籍在，何须教外典籍？"然后列举六条需用教外典籍的理由：一、可补教史之不足，二、可正教史之偶误，三、可与教史相参证，四、可见疑忌者之心理，五、反对口中可得反证，六、旁观议论可察人言。文章运用大量档案、官书、文集等等教外典籍，阐明明末清初天主教史的许多问题，为研究宗教史开辟了新的广泛的材料来源，所以寅恪先生高度评价为"实一般

研究学问之标准作品也”。

寅恪先生另有一5月4日函，用“国立清华大学用笺”，说：

> 手示敬悉，寅病愈当入城趋谒，面领教言，不敢烦公远出郊外。《秘史》韩本前在巴黎伯君家匆匆一见，亦不知其与叶刊优劣如何也。

“伯君”指伯希和。此函当作于1933年春伯希和来华之前。“《秘史》韩本”指韩泰华所藏《元朝秘史》鲍廷博抄本，后为苏国家科学院所得。“叶刊”指叶德辉刻本《元朝秘史》。援庵先生收集了《元朝秘史》的几种珍贵抄本，并写成精心之作《元秘史译音用字考》。从此函可见他曾就韩本《元朝秘史》询问过寅恪先生。

抗战前夕，1937年的5月15日，寅恪先生又有一函：

> 俞君大维询《超性学要》上海土山湾本与近北平(？)刊本有无异同。前年蒙惠赐一部，因移居不知置何箧中，遍觅不见。以意揣之，两本皆同翻印顺治本，当无不同之处。又前所赐本，何人何地所印，并求示知，以便转复。琐屑渎扰，惶悚惶悚。
>
> 虞山之游必大有发见，亟愿早闻其概略也。

寅恪先生与俞大维为“两代姻亲，三代世交，七年同学”，故为代询《超性学要》版本问题。所谓“虞山之游”，似与《吴渔山年谱》的写作有关。援庵先生自1919年开始就注意收集吴历（渔山）材料，至1937年共著有关吴历文章八篇，最重要者为《吴渔山年谱》。虞山在吴历故乡江苏常熟，关于此次虞山之游，未见其他记载。

我见到的寅恪先生致援庵先生的最后一封信，发自1940年10月19日。当时援庵先生留在沦陷后的北平，坚持著作，发扬民族气节。寅恪先生在大后方的昆明。信中说：

> 手示敬悉。拙著承代为分送，感谢之至。北方秋季气

候最佳，著述想益宏富。滇中友人又须迁蜀，现正在迁徙中也。

诸友人处乞代致意。

著作指《秦妇吟校笺》，1940年10月6日援庵先生家书中提到此事，说：

寅丈寄来《秦妇吟》，已收到、分送并复谢矣。

寅恪先生为援庵先生《明季滇黔佛教考》一书所作序言深情地叙述当时的情况：

忆丁丑（超案：1937年）之秋，寅恪别先生于燕京，及抵长沙而金陵瓦解，乃南驰苍梧瘴海，转徙于滇池洱海之区，亦将三岁矣。此三岁中，天下之变无穷。先生讲学著书于东北风尘之际，寅恪入城乞食于西南天地之间，南北相望，幸俱未树新义，以负如来。

人隔万里，地处两方，考虑到敌后的环境，寅恪先生此信写得很含蓄，但寥寥数语，已深寓老友之情。

我见到的援庵先生致寅恪先生的唯一一封信，写于1935年3月17日：

大序拜谢，今已刻就呈览。瞰欲谷（卅一页后七行）、托尔斯太（五十二页后十一行）二处亦酌改。复校一过，殊不惬意，颇自悔灾梨之无谓也。尚乞不吝赐教为幸。

这封信所说的都同援庵先生的《元西域人华化考》有关。这是他的代表作之一。前四卷发表于1923年出版的北京大学《国学季刊》第1卷第4号。以后《国学季刊》因经费不足停刊，后四卷在相隔四年之后发表于《燕京学报》第2期。1934年他决定用木板刻印这部著作，作为他的《励耘书屋丛刻》的第一种，请寅恪先生作序。函中所提瞰欲谷、托尔斯太两处，在刻板时作了修改，似是根据寅恪先生的意见。

援庵先生致寅恪先生的书信，肯定远远不止这一封。但我所

见到的仅此而已，好在援庵先生的家书中多次提到寅恪先生，而且都在1937年以后，时间上正好与上述十九封往来书信衔接。现按时间先后摘录如下。

今日接寅丈廿六日来信，尚不算甚迟。……寅丈近著一文名《唐代西域人华化》，已付印，出板尚无期云。（1938年6月21日）

寅丈来信收到。（同年7月3日）

前者文成，并先就正于伦、胡、陈诸公。今诸公散处四方，无由请教，至为遗憾。……直谅多闻之友不易得，当以诚意求之。（1939年1月14日）

函中伦、胡、陈诸公，分指伦明、胡适及寅恪先生。

寅丈已动身否？何以不见提及？（同年9月9日）

寅丈不赴英，早料到，但未见提及耳。（同年10月5日）

文成必须有不客气之诤友指摘之。惜胡、陈、伦诸先生均离平，吾文遂无可请教之人矣。非无人也，无不客气之人也。（1940年1月7日）

寅丈信及目录谅已寄去。（同年2月24日）

"目录"指《明季滇黔佛教考》一书目录。信及目录均自香港转寄。

寅丈失眠，有赴评会否？（同年4月6日）

"评会"指中央研究院评议会。二陈均为评议员。

寅丈函可感，但未写"明季"二字，恐有材料寄来时与明季无关者则无用矣。方国瑜君为师范时门人。……寅丈询在何处发表，未定。……又征引目，或叫约照式抄一份寄寅丈亦可。前寄寅丈目录，未有目录后语，今寄约，亦可叫约抄一份寄去也。此后语即作提要用，并可以代序文也。（同年4月25日）

此信"材料"、"征引目"、"目录"、"目录后语"，指《明季滇黔佛

教考》一书的材料、征引书目等。从此信可知，寅恪先生收到《佛教考》目录后，即请当时在昆明的方国瑜（援庵先生在北平师范大学任教时的学生）代为收集材料。

> 道希学问无甚足取（寅丈颇知其生平）。整理他札记，不见得有大收获。……前日余世兄来问汝住址，大约寄托转交寅丈单行本，或留起俟寅丈到港时转交亦可。（同年5月3日）

“道希”为文廷式字。“余世兄”指余逊，余嘉锡先生子。

> 寅丈未识回港否？欲寄稿请寅丈一阅，并欲求其一序也。（同年5月30日）

稿，指《佛教考》稿。

> 《佛教考》过数日寄港，请寅丈到港时一阅。（不知到否？）并欲丐其一序，将来另有信也。（同年6月4日）
>
> 余丈有《宋江考》抽印本寄汝转寅丈，已转否？寅丈返港之说无变卦否？《佛教考》自前月廿七日发稿，至六月十八日始排得卅二页，第一卷完。至廿六日始排得六十四页，第二卷尚未完。预计八月初可毕。寅丈赐序能于斯时寄到，尚可排入。但须先探陈公意，愿作序否？如愿，则多候数日无要紧，因此书舍陈公外，无合适作序之人也。（同年6月27日）

“余丈”指余嘉锡先生。

> 寅丈序不必急急。在此时节，复经劳顿，请其作序，殊觉不情，慢慢等等可也。（同年7月23日）
>
> 前日接到十七日函，并寅恪先生序。第六卷将印毕，正好赶到，喜出望外，兹有复先生一函，便寄去。《佛教考》稿现在何处，寅丈看过后，口头有何批评，至紧告我。（同年7月31日）
>
> 尹、叶、寅、袁四部《疑年录》，想均收到分别转交矣。

（同年8月14日）

尹、叶、寅、袁指尹炎武（石公）、叶恭绰、陈寅恪、袁同礼。《疑年录》指援庵先生著作《释氏疑年录》。

寅丈寄来《秦妇吟》（凡考证文先要观其利用何种书籍为要）已收到、分送并复谢矣。（同年10月6日）

寅丈港大演讲，继续否？近有何新著？讲何题？余著《清初僧诤》初稿已成，十章三卷四万言。惜重抄一回不易，不然，则寄寅丈请教也。晤时便可告之，如有所提示，幸告我。（1941年1月19日）

《僧诤记》二稿成，加一"记"字。迟日或寄请寅公一阅，未知公嫌烦否耳？（同年2月15日）

寅丈在近，如果人不讨厌，不妨多请教。但不宜久坐。此机会不易得，幸勿交臂失之。（同年6月7日）

许地山逝世消息，此间遍传。……继任者何人？寅丈最合适，但怕不耐酬应耳。（同年8月16日）

许地山时为香港大学中文系主任。

寅丈对港大事，有希望否？（同年8月22日）

寅丈事能成为事实则佳矣。（同年9月3日）

寅丈事极佳，人同此心，真猜到也。《三教考》极欲寅丈一阅。惜无书手，写一部不易。（同年9月6日）

"《三教考》"，指援庵先生新著《南宋初河北新道教考》。

新撰《三教考》（六万言），欲抄一副本寄寅公。亦未有人，至不便。（同年9月22日）

二月十八日函昨始收到，在途四十日矣。寅丈愿在辅仁授课，此梦想而不得者也。当未接此信时，曾与余季文谈及，昨接信后，即告同人，皆大欢喜。所惜者辅仁报酬向来微薄，教授最高额四百元。近因物价高昂，始有五成津贴，总六百元。然因国际经济关系，将来津贴减成与否未可料。闻

寅丈前所住屋未退，则住不成问题。如能北来，真如天之福，请一言为定，因邮简往返甚需时日也。专复博儿，并代候寅丈起居为幸。（1942年3月31日）

此在太平洋事变爆发后，寅恪先生滞留日本侵略军占领下的香港，从此函知当时寅恪先生曾有北返在辅仁大学任教之议。“余季丈”即余嘉锡先生，当时为辅仁中文系主任。

兼士先生来，云寅恪先生已游英。（1945年10月7日）

据此间燕大人言，寅丈回国仍在燕大，与来函所说不同。（1946年5月13日）

寅恪先生闻仍在清华，燕京、浙大之说均成过去。（同年6月16日）

以上二十二段均录自援庵先生家书，非一般书信可比。字字情深意切，充分表达了他对寅恪先生的情谊。

三、不谋而合

下面我们进而比较二陈在学术上的异同。

首先，两人的出身、经历有很多差异。

寅恪先生生于清光绪十六年(1890年)，援庵先生生于光绪六年(1880年)，长寅恪先生十岁。十岁的差距在相对平静的时代不算什么，但在清末剧烈变动的时期，就有相当大的不同。最明显的是援庵先生还赶上科举考试，参加过1897年的顺天乡试(未中)，而寅恪先生却正逢官费留学日本的高潮。

寅恪先生出生在一个有维新思想的书香门第，受过严格的传统教育；而援庵先生则生在一个商人家庭，可以说是家中第一代读书人。

与上面有联系，寅恪先生自小有严父严师的指导，读书环境优越；援庵先生则可以说完全靠自学，《书目答问》和《四库全书总目提要》就是他的启蒙老师。

寅恪先生自1902年十三岁时东渡日本，至1925年自德国回国，大半时间在国外，受到欧风美雨的沐浴，通晓十多种中外古今的文字；援庵先生完全是土生土长，除1909年、1917年两次短期访日外，没有到过其他国家，除学医时学过拉丁文，懂得一些日文，并因研究《元朝祕史》学过一点蒙文外，主要是利用汉文史料。

寅恪先生在中外学校读书，然后又回到学校教书，一生几乎没有同政治发生直接关系，是一个纯粹的学者；援庵先生参加过科举考试，后来办过报纸，从事反清文字宣传，并参加过实际的民主革命活动，后来又学过西医，民国成立以后任过议员、教育次长，并担任多种学术领导工作，经历复杂得多。

两人治学领域大不相同，这是史学界中人都知道的。但两人在许多方面有共同点，注意到的人却不多。

下面举一些典型的例子：

(一)古典与今典。

寅恪先生关于了解与研究诗文，既须释古典(解释辞句，即旧籍出处)，更须考今典(考证本事，即当时事实)的观点，是很著名的。(见《读哀江南赋》及《柳如是别传》第7页)他运用这个方法，以诗文证史，又用史事解释诗文，在史学与文学两方面都取得很大成就，《元白诗笺证稿》和《柳如是别传》为其著者。

援庵先生也有相同看法。他在1940年11月26日家书中说：

> 清朝人为荆公研究者，尚有嘉、道间沈钦韩。荆公诗本有李壁注，沈为补注四卷，又为文注八卷，皆注本事，非熟悉有宋一朝掌故不可。沈又为苏试查注补正四卷。皆为研究宋事者所必读，非止为苏、王诗文而已。注书例有二派：一

注训诂典故，一注本事。如施国祁之注元遗山诗，亦注本事也。凡研究唐宋以后史者，除正史外，必须熟读各朝一二大家诗文集，能有本事注者更佳，可以观其引用何书，即知正史之外，诗文笔记如何有助于考史也。

后来援庵先生更把这种观点发展到史学领域的史注、史评中，即认为史注、史评的作者，不但注史、评史，亦寓作者本人对当代时事的看法于其中。因此，只有了解史注、史评作者的身世及当时环境，才能透彻了解其史注，史评；另一方面，透彻了解了史注、史评，又可利用来研究史注、史评作者当时的历史。(寅恪先生亦有类似看法，见为冯友兰《中国哲学史》上册所作审查报告。)后来他运用这种观点，用数年之力写成名著《通鉴胡注表微》。在《表微》写作过程中，他在1945年1月31日家书里说：

《胡注表微》，至今始写定《本朝》及《出处》二编。成书殊不易，材料虽已找出一千一百余条，未必条条皆有按语。如果按语太少，又等于编辑史料而已，不能动众；如果每篇皆有十余廿条按语，则甚不易。说空话无意思，如果找事实，则必须与身之(超按：指《通鉴注》作者胡三省)相近时事实，即宋末及元初事实，是为上等，南宋事实次之，北宋事实又次之，非宋时事实，则无意味矣。因表微云者，即身之有感于当时事实，援古证今也。故非熟于宋末元初情形，不能知身之心事，亦不知身之所指者为何也。

在《通鉴胡注表微》评论篇小序中他更明确指出：

注中有论，由来尚矣，……马班而降，史论尤繁，荀悦曰论，陈寿曰评，裴松之引孙盛、徐众之书，亦皆以评为号，则评论实注家之一体也。胡注《通鉴》，评论亦众，……自清代文字狱迭兴，学者避之，始群趋于考据，以空言为大戒。不知言为心声，觇古人者宜莫善于此，胡明仲之《管见》，王船山之《鉴论》，皆是代表一时言议，岂得概以空言视之，

《通鉴注》中之评论，亦犹是也。

在感慨篇小序中又说：

> 感慨者，即评论中之有感慨者也。……温公所值，犹是靖康以前；身之所值，乃在祥兴以后。感慨之论，温公有之，黍离麦秀之情，非温公论中所能有也，必值身之之世，然后能道之。故或则同情古人，或则感伤近事，其甚者至于痛哭流涕，如一百四十六卷对于襄阳之陷，二百八十五卷对于开运之亡，是也。

所以《通鉴胡注表微》不但是研究《通鉴》及《通鉴胡注》的重要参考论著，也是研究宋元历史的重要参考书。

（二）二重证据法。

寅恪先生在《王静安先生遗书序》中曾概括王在学术内容及治学方法上的贡献，是为“二重证据法”。其实这也正是陈氏的方法，但他已加以发展并深化，即如“纸上之遗文”，“吾国之旧籍”，亦需视其来源是否同一。如“私家纂述易流于诬妄，而官修之书，其病又在多所讳饰”，所以考证史书，必须“于官书及私著等量齐观，详辨而慎取之”（《顺宗实录与续玄怪录》）。又在《柳如是别传》中指出，三百年来关于柳如是记载，可别为二类，一类对柳具同情，颇有隐讳，一类对柳怀恶意，遂多诬枉，故需表出其隐讳而驳正其诬枉，不能只据一面之词（见该书39页）。援庵先生不但对官书与私书有同样的看法，而且提出了“史源”这一名词，创造性地开设了“史源学实习”这一课程，并在史学研究中充分地运用各种不同史源的材料。如研究宗教史，既重教内记载，也重教外典籍，既重文献，也重金石等等。他在《汤若望与木陈忞》这篇名文中，兼用耶稣会传教士汤若望的回忆录与和尚语录，大有所得。他自己在《顺治皇帝出家》的演讲中说：

> 以汤若望回忆录与《续指月录》一对照，则顺治削发之事，完全证实。因为两家史源，皆各有根据，不是彼此抄袭

的，这些证据在身份上是“兄弟证”，而不是“父子证”，其事实自是可靠。

用“兄弟证”与“父子证”形象地说明必须注意史源之不同。

（三）杨妃入道之年。

杨贵妃何时为道士？这是唐史中的一桩公案。自清代朱彝尊以下，杭世骏、章学诚等都有所论述。这不是繁琐考据，而是牵涉到对唐代上层风俗的理解的问题。无独有偶，二陈都曾对这个问题作过考证，并得出相同结论。寅恪先生曾以此为例说明“同一时代之作品，受环境影响，其格调本易相近”的原理。他说：

> 至于里堂之《云贞行》及云伯之《云贞曲》中俱有“郎戍伊犁城，妾住仙游县”之句，盖由二人用同一材料，自然符会，不必出于抄袭。兹举最近之例言之。抗日战争之际，陈垣先生留居京师，主讲辅仁大学。寅恪则旅寄昆明，任教西南联合大学。各撰论文，考杨妃入道年月。是时烽火连天，互不通问，然其结论则不谋而合，实以同用一材料，应有同一之结论，吾两人俱无抄袭之嫌疑也。（《论再生缘校补记》）

限于本文篇幅，不能详细分析这个问题。读者如有兴趣，可比较寅恪先生在《元白诗笺证稿》及援庵先生在《杨贵妃入道之年》（收入《陈垣史源学杂文》一书）中的论述，既可见两人运用材料及所得结论之相同，亦可见两人文风之各异。异中有同，不谋而合，饶有兴味。

上面所论的，是二陈在史学某些观点、方法上的不谋而合，而他们最主要的共同点，是都在各自的研究领域内取得了很高的成就。

他们学术成就的取得，固然与天赋及努力不可分，但从他们的交往与友谊可以看到，充分认识到彼此的长处与短处，不是文人相轻，而是取长补短，互相切磋，是成功的重要因素之一。这也是两位大师留给后人的一份重要遗产。

陈寅恪与王国维

中山大学　张荣芳

陈寅恪(1890—1969)与王国维(1877—1927)是中国近现代学术界两位著名的历史学家、考证学家。他们在各自的研究领域中，为中国的学术事业做出了开拓性的贡献，因而在国内外学术界享有很高的声誉。他们两人相识很早，但共事时间并不长，1926年秋至1927年夏，两人共事于清华研究院。虽然政治思想不完全一致，但由于学术渊源及治学方法比较接近，互相影响，因而结下"风义生平师友间"[1]的忘年之交。王国维于1927年5月2日(阴历)自沉于颐和园昆明湖，在遗书中把后事嘱托给陈寅恪："书籍可托陈(寅恪)吴(宓)二先生处理"[2]。陈寅恪亦不负王国维所望，写了挽联、挽诗、挽词、纪念碑铭、书序等诗文，充分论述了王国维的学术思想、学术成就及其治学方法，并使其发扬光大。陈寅恪与王国维的学术与友谊，在当时是脍炙人口的。罗振玉看到陈寅恪写的《王观堂先生挽词》之后，写信给陈说：《挽词》"辞理并茂，为哀挽诸作之冠"，并说"忠慤(指王国维)以后学术界所寄，端在吾公(指陈寅恪)矣"[3]。这不是有意恭维陈寅恪，而是由于罗振玉对陈、王的友谊与学术有深刻的了解，才说出这样的话。本文拟就陈寅恪与王国维的学术渊源、史学方法和治学态度的异同作些论述，就教于史学界。

一

在近代中国，梁启超首先提出“新史学”的理论和方法。所谓“新史学”是相对封建主义旧史学而言的。他在《中国史叙论》、《新史学》等论文中，尖锐地批判了封建旧史学的弊端。但是，梁启超只是“新史学”的理论和方法的提倡者和鼓吹者，而在具体的学术领域中并没有作出很多重要的建树。运用“新史学”的理论和方法，在具体的学术领域中作出了重要贡献的有王国维、陈寅恪等。运用马克思主义观点研究中国历史的开拓者之一郭沫若对王国维和陈寅恪是佩服的，称王国维是“新史学的开山”[4]，说在史学研究方面，在资料占有上，要争取“超过陈寅恪”[5]。关于陈寅恪、王国维在史学中的具体贡献，学者多有论述。下面我们分析一下他们的学术渊源、史学方法和治学态度的相同之点。

首先，看看他们的学术渊源。

王国维出身于一个濒于破落的“书香”家庭，父亲乃誉能诗文书画，又讲究金石考据。在清代，他的家乡浙江海宁有重史学、精考证的传统学风。王国维在《自序》中说：“家有书五六箧。除《十三经注疏》为儿时所不喜外，其余晚自塾归，每泛览焉。”因而在青少年时代对中国典籍经、史、子、集就十分谙熟，对旧学有了相当的根基。据他少年同学陈守谦在《祭王忠悫公文》中回忆，他十四五岁时，乡里谈论旧学，有所谓“四才子”，而王国维推为第一，且“专力于考据之学”，对俞樾的《群经平议》逐条批驳。一个十几岁的学童竟与当时大名鼎鼎的学者一论高低，这透露出他考据的天才锋芒。在治学方法上，他受乾嘉考据学派的影响是很明显的，罗振玉在《海宁王忠悫公传》中记载王国维熟读乾

嘉学派的代表学者的著作情况：

> 初，公治古文字，自以所学根柢未深，读江子屏《国朝汉学师承记》，欲于此求修学途径。予谓江氏说多偏驳，国朝学术，实导源于顾亭林处士，厥后作者辈出，而造诣最精者，为戴氏震、程氏易畴、钱氏大昕、汪氏中、段氏玉裁及高邮二王，因以诸家书赠之。……公既居海东，……寝馈往岁予所赠诸家之书。

王国维在日本时，除阅读罗振玉所赠送的清代学者如顾亭林、戴震、程易畴（瑶田）、钱大昕、汪中、段玉裁、王念孙、王引之的著作之外，还仔细点读《三礼注疏》、《说文》、《尔雅》一类的书。并开始按照乾嘉以来分类考究的方法从事著述，如《释币》、《胡服考》、《简牍检署考》等均是。王国维的治学方法，大都来源于清代学者，而又精博于清代学者。罗振玉在《观堂集林》序中说王国维的学术，"最近歙县程易畴（瑶田）先生及吴县吴愙斋（大澂）中丞"，"其规模大于程（瑶田）君，精博过于吴（大澂）君"。

王国维生于清末，晚清的学者对他的影响也很大。罗振玉对他的影响，为世人所熟知。王国维二十二岁到上海，任时务报馆的书记，业余在罗振玉主办的东文学社学习。罗氏偶然看到王国维为同舍生所书扇面上的《咏史诗》中有"千秋壮观君知否？墨海西头望大秦"之句，大为惊异，从此便器重他，在经济上、资料上、方法上都给予王国维很大的支持和帮助，为他后来在学术上的伟大成就，奠定了基础。王国维对罗振玉是感激和推重的，他在罗振玉《殷虚书契考释》后序中说："窃谓我朝三百年之小学，开之者顾（亭林）先生，而成之者先生（罗振玉）也。"又在《最近二三十年中中国新发现之学问》中说：

> 审释文字，自以罗氏为第一。其考定小屯之为故殷虚及审释殷帝王名号，皆由罗氏发之。余复据此种材料，作《殷卜辞中所见先公先王考》，以证《世本》、《史记》之为实录；作《殷

周制度论》，以比较二代之文化。

由此可见，王氏的学问受罗氏的影响，而且在罗氏取得的成果的基础上，继续向前发展。《中国历史文献研究集刊》第一辑收录了罗氏子孙保存的《观堂书札》百多通，多为讨论学术问题，从中可以窥见王氏受罗氏影响至广。其他清末学者，如孙诒让，虽然王国维未见过他，但有书信往来。根据赵万里所编《王静安先生手稿手批书目》，孙氏所著《尚书骈枝》、《籀庼述林》，有王氏眉注多次，可知王国维对孙诒让的著作，是经常检阅的。王氏学术，必然受其影响。

在这里更值得指出的，是王国维受晚清大学者沈曾植的影响。沈曾植做过清朝的官吏，在政治上，主张新政，提倡洋务，拥护君主立宪。在学术上，要求探索西方科学，研究西北、南洋的边陲和域外的地理等。他专精音韵训诂，又深通梵文，平生著述不下几十种。1915年王国维经罗振玉介绍认识沈曾植，从此过从甚密，唱和频繁。王国维的《尔雅草木虫鱼鸟兽名释例》，直接受沈氏的启迪而作，晚年从事元蒙史、西北史地、边疆之学的研究，都直接受沈曾植的影响。王国维对沈氏非常敬仰，沈氏七十寿庆，王撰寿序一篇，对沈氏推崇备至。1922年沈曾植病逝于上海，王国维写挽联，称沈是"大诗人"、"大哲人"、"大学人"、为"世界先觉"，"一哀感知己，要为天下哭先生"[6]。可见王国维与沈曾植关系之深。

陈寅恪出身于官宦人家。祖父宝箴曾为湖南巡抚，创办新政，提倡新学，支持变法。父亲三立(号散原)，光绪十五年(1889)进士，官吏部主事，支持宝箴革新，当时与谭嗣同齐名，有"两公子"之称。三立为近代著名诗人，是"同光体"诗人的首领，又擅长古文，能继承桐城派传统。陈寅恪自幼在家受到国学的熏陶。祖父宝箴藏书很丰富，陈寅恪十几岁以及后来自日本回国期间，"终日埋头于浩如烟海的古籍以及佛书等等，无不浏

览"[7]。与陈寅恪是"两代姻亲，三代世交，七年同学"的俞大维回忆说：

> 陈寅恪对十三经不但大部分能背诵，而且对每字必求正解。因此《皇清经解》及《续皇清经解》成了他经常看读的书。……对于史，他无书不读。……三通序文，他都能背诵。其他杂史，他看得很多。……在子书方面，……他很喜欢《庄子》的文章，也很重视《荀子》，这可能是他受了汪中的影响。……凡集部之书，包含典章制度者，他都特别注意。[8]

可见陈寅恪对经、史、子、集无不浏览，对古代典籍十分谙熟。1945年双目失明之后，他不能看书，仅凭听读，又不能执笔写作，只能口述参考书目，由助手将指定部分念给他听，他在分析构思后，口述文稿，由助手记录，最后成篇。在最后的十余年时间里，用这种方法完成了近百万字的《柳如是别传》等多种著作[9]。没有对中国古籍的深刻了解和过人的记忆力，是难以想象的。

清末学者，都受乾嘉考证学风的影响，陈寅恪自不能例外。乾嘉学风，尤重小学，音韵、训诂、校勘、目录之学大盛。陈寅恪认为"读书必先识字"，正是从乾嘉学风而来。他对乾嘉考证的方法，运用自如，得心应手。清华研究院四大导师之一的赵元任回忆说：

> 王静安、寅恪跟我都喜欢搞音韵训诂之类的问题。寅恪总说你不把基本的材料弄清楚了，就急着要论微言大义，所得的结论还是不可靠的。[10]

陈寅恪对乾嘉巨匠钱大昕的史学甚钦佩，称钱为"清代史家第一人"[11]。钱大昕提出："史家所当讨论者有三端：曰舆地，曰官制，曰氏族。"[12] 后来陈寅恪常以职官之演变、氏族之升降为论述重心，这不能不说是受钱大昕的影响[13]。罗香林写《客家源流》，请陈寅恪师指正，陈在第二章中批道："家谱内，多有材

料，须再查考"，罗香林遵循陈寅恪指示的路子，继续从事客家源流史料的搜集与研究工作，后来写成《客家史料汇编》、《客家源流考》等著作[14]。这是陈寅恪受钱大昕影响，而又以钱氏的方法影响学生的一例。傅斯年曾经说过，陈寅恪"在汉学上的素养不下钱晓徵(大昕)"[15]，这是有见地的看法。

陈寅恪也象王国维一样，深受晚清学者的影响。家迁南京之后，请晚清学者王伯沆(名瀣)、柳翼谋等作家塾教师。王伯沆(号冬饮)学识渊博，著述甚丰，死后，其门人钱堃新撰《冬饮先生行述》，其中有云：

> 陈伯严(三立)建精舍为文酒之会，雅知先生(指王伯沆)有师道，固请就馆，使子女执经问业。伯严子女八人，衡恪最长，……寅恪以次，亦渐发名成业，多本先生教也。[16]

可见陈寅恪早年曾受业于王伯沆。更值得注意的是陈寅恪受沈曾植的影响。沈曾植退官之后，避地海滨，吟咏自遣，与陈寅恪的父亲三立(散原老人)唱和尤频。陈寅恪是晚辈，对沈曾植仰慕、崇敬是很自然的。后来陈寅恪从事梵文、西北史地、元蒙史的研究，与沈曾植的影响有着直接的关系。例如，沈曾植著《蒙古源流笺证》八卷，后来陈寅恪写了四篇研究《蒙古源流》的著名论文[17]，推定该书作者的世系、著作时代及其内容等。当然，陈寅恪的研究比沈曾植的著作，更上一层楼。

王国维、陈寅恪都谙熟中国古籍，他们的学术受乾嘉学风的影响，又直接受惠于晚清的一些学者。然而他们的方法和成就又远超出他们的前辈。其原因之一是王、陈都吸收了西方近代资产阶级的新思想和新方法，并把之运用于史学研究。

王国维自1898年到上海进入东文学社学习日文后，即接触了西方的哲学思想、文学思想和自然科学知识。在日本留学也是学习物理学。以后在各地教书，教授过新兴的心理学、伦理学、社会学等课程。由于他受当时西方资产阶级的哲学理论和文艺作品

的熏陶，并经过严格的自然科学方法论的训练，因而在史学领域里能够突破传统的封建史学的观点和方法，注意从社会、经济、文化等方面探讨历史的因果关系，而不是局限于封建史学的烦琐考证和论列帝王将相的家谱。所以，“他的学术成果不但大不同于乾嘉考据，而且也比同时的革命派如章太炎要深刻和新颖”[18]。郭沫若对王国维在史学上的划时代的成就感到“震惊”，就是因为王国维应用近代的科学的方法，使其著作包含着许多“近代的科学内容”[19]。宋春舫序《海宁王静安先生遗书》中说王国维的成功得力于“西洋学术之绵”，这话是有道理的。

陈寅恪从十三岁开始，断断续续在国外求学达十三四年之久。他先后在日本、德国柏林大学、瑞士苏黎世大学、法国巴黎大学、美国哈佛大学学习和研究，广泛接触西欧各国的语言和文学，接受西方的哲学理论、逻辑方法的熏陶。陈寅恪在巴黎结识伯希和，是由王国维写信介绍推荐的[20]。当代法国著名汉学家戴密微在悼念陈寅恪的文章中说，陈在巴黎时很可能听过伯希和的各门课程。据俞大维回忆，陈受瑞典高本汉、德国缪勒的影响很大。

在这里要特别指出的，是陈寅恪的治学方法与德国的比较语言学派的关系。他在德国留学时的老师，像路得施、缪勒、黑尼士等，都是能掌握多种语言工具，从事语言考证之学的大师。陈寅恪从他们那里学到了比较语言学的方法，并自如地运用之，1923年他在《与妹书》中说：

> 我今学藏文甚有兴趣，因藏文与中文系同一系文字。……因藏文数千年已用梵音字母拼写，其变迁源流较中文为明显。如以西洋语言科学之法为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老更上一层。[21]

陈寅恪并以比较语言学影响其他学人，傅斯年就是受他影响的一个。据罗家伦回忆说：

傅斯年以后到了德国，因为一方面受柏林大学里当时两种学术空气的影响（一种是近代物理学如爱因斯坦的相对论，勃朗克的量子论，都是震动一时的学说；一种是德国历来以此著名的语言文字比较考据学），一方面受在柏林的朋友们如陈寅恪、俞大维各位的影响，所以他在柏林大学既听相对论，又听比较语言学。[22]

陈寅恪在德国留学时亦受德国著名的史学流派——兰克学派的影响。兰克本人治学是从语言学专业转向历史学专业的。他所创立的兰克学派的史学理论和治史方法，要求写历史客观，强调原始资料的重要性，特别强调对史料要进行严密的考证。兰克学派往往被人看作考据学派。其实，在他们看来，考据只是第一步。他们认为历史学家的任务就在于综合这种详加考订的材料而对历史达到一种理解，并且把这种理解表达出来。这种工作类似诗人或艺术家的工作，它要求历史学家对过去时代的文明达到一种想象或洞见。陈寅恪的史学理论和方法正是本于兰克学派的理论和方法，他在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中，把这种理论和方法表述得淋漓尽致：

凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔。……吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。[23]

德国的语言比较考据学派、兰克学派的理论和方法，不但影响陈寅恪，而且影响中国近现代史学界。1925年成立的清华国学研究院，是在以近代科学方法整理国故的号召下诞生的。其教学

方法类似兰克的“习明纳尔”(Seminar，研究班的教学方法)；其教学目的是培养“以著述为毕生事业”的国学人才[24]。1928年成立中央研究院历史语言研究所，所长傅斯年在《历史语言研究所工作之旨趣》中，强调研究者要“直接研究材料”、“扩张他研究的材料”、“扩充他作研究时应用的工具”，只有这样，学问才能进步。“要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样”[25]。中国本世纪20年代先后成立的这两个机构，陈寅恪都是其中的骨干，他任清华国学研究院导师、历史语言研究所第一组组长，可见他在其中所发挥的作用。这种把史学当作自然科学一样，实事求是、脚踏实地地从事研究的态度，在建设“新史学”上是有积极意义的。陈寅恪正是遵循着这样的理论和方法，在史学领域里做出了巨大的成绩。

其次，看看他们治史学的态度。

两位大师都主张治史学要严肃认真、实事求是。他们的“实事求是”包括以下几方面的内容：

(1) 真实。王国维在《国学丛刊序》中说：“凡事物必尽其真，而道理必求其是，此科学之所以事也；而欲求知识之真与道理之是者，不可不知事物道理之所以存在之由与其变迁之故，此史学之所有事也。”[26]。在这里，王国维认为，科学就是求事物之真，道理之是；史学就是“求事物道理之所以存在之由与其变迁之故”，所以，史学像科学一样，是真实的。要史学做到真实，必须全面占有第一手的新、旧材料，并逐条进行审查分析，引出结论，不作空疏之谈。陈寅恪在《陈垣元西域人华化考序》中，把一些治经学者，在材料残缺不齐的情况下，空发议论，讥讽为象画鬼一样，究竟象不象，谁也不知道[27]。这样的史学，当然是不真实的，为王、陈所反对的。

(2)“当以事实决事实，而不当以后世之理论决事实。”王国维在《国学丛刊序》中说：

凡吾智之所不能通，而吾心之所不能安者，虽圣贤言之，有所不信焉；虽圣贤行之，有所不慊焉。何则？圣贤所以别真伪也，真伪非由圣贤出也；所以明是非也，是非非由圣贤立也。[28]

这说明王国维主张研究历史必须以“事实”为依据，不能以后世的理论为依据，后世的“圣贤”只能辨别真伪、明辨是非，而不能制造真伪、是非。一切以“别真伪”为标准，而不能迷信所谓“圣贤之言”。

陈寅恪对二三十年代我国学术界有的学者根据现代思想随意曲解史料或牵强附会的学风加以贬斥。他在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中说：

今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也。所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远。

他进一步指出，当时关于墨家学说的讨论是这种不良学风的弊病的最突出的表现。他惊叹“此近日中国号称整理国故之普通状况，诚可为长叹息者也”[29]。王、陈都认为研究历史最重要的就是根据史籍或其他资料以证明史实，认识史实，反对以现代人的思想强加于古人。

（3）不泥古人古书。王国维提出“古书不可泥”，研究学问不能跟在古人后面亦步亦趋；但又不能完全无根据地去怀疑古书。他的态度，诚如六十年前徐中舒先生所说：

先生做学问的精神，总是穷搜冥讨，自觉涂径，从来不肯钞袭前人说过的一言半语。……先生凡立一说，必本于新材料与旧材料完备齐集之后，然后再加以大胆的假设、深邃的观察、精密的分析、卓越的综合，务使所得的结论，与新材料、旧材料恰得一个根本的调合。[30]

郭沫若对王国维治史的求实态度也说过：王国维“是很有科学头

脑的人，做学问是实事求是，丝毫不为成见所囿，并且异常胆大，能发前人所未能发，言腐儒所不敢言"[31]。

陈寅恪在史学领域里的许多真知灼见，为世人所瞩目，正是由于他治史"不泥古人"，所以十分谙熟乾嘉学派的考据之学，音韵、训诂、校勘、辨伪，运用自如。在他的著作中，运用这种所谓"外考证"的方法进行考证，比比皆是。但他并不停留在这一步，而是"更重于内考证，致力于探求史料写作人的原意和其所记事实的可信程度"[32]。这就是他既学习乾嘉学派，又高出乾嘉学派一筹的地方，这是"不泥古人"的显例。对于考证，他有一段精辟的论述：

> 夫考证之业，譬诸积薪，后来者居上，自无胶守所见、一成不变之理。……但必发见确实之证据，然后始能改易其主张，不敢固执，亦不敢轻改，惟偏蔽之务去，真理之是从。

从这里可以看出，他不但"不泥古人"，也"不泥今人"，唯真理是从。

王、陈两位大师的治史态度，不但主张实事求是，而且强调要做到实事求是，除了必须遵循上述三点原则之外，还必须扩大史料范围，广泛收集资料，开拓视野，力求恢复历史的真实面貌。王国维在《最近二三十年中中国新发现之学问》中说：

> 古来新学问之起，大都由于新发现。……有孔子壁中书出，而后有汉以来古文家之学。有赵宋古器出，而后有宋以来古器物、古文字之学。晋时汲冢竹简出土后，同时杜元凯之注《左传》，稍后郭璞之注《山海经》，已用其说。然则中国纸上之学问，有赖于地下之学问者，固不自今日始矣。

这些新发现的材料，就是治史的新资料，因而引出新的学问。他认为清末民初新发现的资料有：(1) 殷墟甲骨文字和殷周铜器铭文；(2)敦煌及西域各地出土的简牍；(3)敦煌发现的古文书；(4)内阁大库之档案；(5)中国境内之古外族遗文(四裔碑铭)。他

认为这是自来未有过的新发现时代。他善于利用新发现的材料，扩大史料范围，因而取得新的研究成果。他在研究的实践中，创造了“二重证据法”。他在《古史新证、总论》中说：

> 吾辈生于今日，幸于纸上之材料外，更得地下之新材料，由此种材料，我辈因得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅训之言亦不无表示一面之事实。此二重证据法惟在今日始得之。

他在研究实践中，身体力行地运用“二重证据法”，以旧史料解释新发现的材料，又以新发现的材料，印证旧史料，因而取得辉煌成果。史学家们群起响应，推动了史学研究的发展。

陈寅恪在扩大史料范围方面，更有许多独到的见解：

①小说可以作为史料运用。他的《顺宗实录与续玄怪录》一文，就是根据李复言《续玄怪录》中“辛公平上仙”的小说故事，揭示唐代官修史书《顺宗实录》所讳饰的唐顺宗被宦官所弑事件的真相的。并说，“李书此条实乃关于此事变幸存之史料，岂得以其为小说家言，而忽视之耶？”“因取与顺宗实录等量齐观”[34]。本文的成就已为章士钊等学者所共认。又如他认为陶渊明的《桃花源记》既是“寓意之文，亦纪实之文也”。他以此文为根据，考释十六国时期北方的坞壁经济形式[35]。他还通过《莺莺传》了解中唐以后社会门第观念和道德观念，这些都是以小说作为史料运用的显著例子。

②以诗、文证史。陈寅恪认为，研究历史必须占有准确的史料，官修正史诚然必须读，但它难免受为尊者讳、为贤者讳的传统观念的影响，不能如实记载历史。历史上的诗、文可以为有关时间、地点、人物、事件提供佐证。陈寅恪一生致力于以诗、文证史，他的主要成就集中反映在两部著作中。《元白诗笺证稿》，以元稹、白居易诗笺证史事，经过铨释，唐代政治的动乱、官吏的贪暴、经济的变迁、社会的风尚、外族的影响等，都在元白诗

作中浮现出来。此书是陈寅恪治学的一个总结，也是学术上的一个里程碑[36]。有的学者把《元白诗笺证稿》视为《唐代政治史述论稿》的姐妹篇[37]，是有道理的。陈寅恪晚年，用十年时间完成的《柳如是别传》，以钱谦益、柳如是的诗为主要史料，而以官、私史志为辅助材料，系统地论述明末清初的历史。这是一部以诗、文系统考订一代史事之杰作，“可视为先生一生治学的总结”[38]。陈寅恪亦自称著此书的目的“欲自验所学深浅”[39]，以此为范例，把诗文证史的方法传之后世。

③从伪材料中寻找真史料。陈寅恪说：

> 盖伪材料亦有时与真材料同一可贵。如某种伪材料，若认为其所依托之时代及作者之真产物，固不可也。但能考出其作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想，则变为一真材料矣。[40]

这种认为材料之真伪，不过是相对的问题，最重要的是审定伪材料的时代及作者，而加以利用之见解的，这是很可贵的。因此，许多不被别人所重视的伪材料，经过严密的考证，可以变为真材料使用，大大扩大了史料范围。

④重视新发现的史料。他曾说过：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料以研求问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果之名）。其未得预者，谓之未入流。”[41]“预流”是小乘佛教修行果位之一，指通过思悟四谛之理而断灭三界见惑达到的最初修行果位，从此进入无漏的圣道之流。他把学者运用新材料研究新问题比喻为佛教修行达到初果“预流”的境界，说明这个问题的重要性。

从以上我们可以看到，王、陈两位史学大师从事史学研究的态度是实事求是。为了做到这点，必须掌握第一手的真实的史料，以事实决事实，不能以现代人的意识强加于古人，不能拘泥于古

人古书，要广泛地开拓史料范围，经过严肃认真的综合研究，然后作出结论。正是由于这样，他们的论著能长期雄据史林，有的成为不朽之作。

第三，主张学术独立和思想自由，认为学术不应受政治的影响和干预。

陈寅恪在《清华大学王观堂先生纪念碑铭》中说：

> 士之读书治学，盖得以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。……先生以一死见其独立自由之意志，……先生之著述，或有时而不章；先生之学说，或有时而可商；惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。[42]

陈寅恪这篇碑铭抓住了王国维学术思想的最核心部分——独立自由。而陈寅恪所以接受王国维弟子之请求，撰写碑铭，目的在于"举先生之志事，以普告天下后世"[43]。

王国维一生执着地追求学术独立和思想自由。他说："学术之发达，存乎其独立而已。"[44]他主张学术自由、学术独立，就是视"学术为目的"，不能把学术当成"政治之手段"。他认为"言政治则言政治已耳"，为何把学术变成政治的奴婢呢？他回顾中国学术思想发展史，赞扬春秋战国时期的百家争鸣，认为诸子百家"灿然放万丈之光焰"，自汉武帝罢黜百家，独尊儒术之后，"儒家唯以抱残守缺为事"[45]。造成思想僵化停滞。对于儒家学说，他认为可以作为一种学术思想来加以研究，不能盲目信从和崇拜。他说孔孟之道不是宗教教义，"孔孟之说固非宗教的而学说也，与一切他学均以研究而益明[46]。他反对"以官奖励学问"，以官奖学，实为"剿灭学问"，使学者官僚化[47]。他一生鄙薄功利，认为时人但知爱官职而不知求学问，将会导致国家的灭亡，他说：

> 今之人士之大半，殆舍官以外无他好焉。其表面之嗜

好，集中于官之一途，而其里面之意义，则今日道德、学问、实业皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值，则国势之危险何如矣。[48]

他还认为"人有生命，有财产，有名誉，有自由，此数者皆神圣不侵犯之权利也"[49]。并说"今日之时代已入研究自由之时代，而非教权专制之时代"[50]。因此，他鼓吹学术要脱离政治而独立发展，学术研究要以探求真理为唯一目的。他的最高的生活理想就是脱离政治，不问世事，专门从事学术研究。他曾经说过："余平生惟与书册为伍，故最爱而最难舍去者，亦惟此耳。"

王国维还分析当时学术不能繁荣的原因，是由于缺乏学术人才，因此，大学首先要培养学术人才，把大学办成研究学术的场所，而不可"与工场阛阓等"，即成为工场与市肆[51]。

王国维提出的学术独立、学术自由的主张，是要摆脱腐败无能的清政府及其官僚对学术的干预和影响，这无疑在当时是有益于学术研究和学术发展的。

陈寅恪对于王国维这种学术独立和思想自由的主张是心悦诚服，而且身体力行的。所以在王国维碑铭中说"思想而不自由，毋宁死耳"。1931年清华建校二十周年，陈寅恪写《吾国学术之现状及清华之职责》一文，对当时的学术现状作了尖锐的批评，认为中国学术未能独立，希望全国瞻望的清华大学，能担负起民族精神所寄托的学术文化独立之职责[52]。1940年3月5日中央研究院院长蔡元培病逝于香港，不久，陈寅恪赴重庆出席中央研究院选举新院长会议。陈寅恪主张学术自由，不欲以国民党政府指派的"政客"顾孟余为院长，要选胡适继后。据傅斯年说："寅恪矢言重庆之行，只为投胡适一票。"寅恪私下对傅斯年等人说："我们总不能单举几个蒋(介石)先生的秘书"。开会期间，在翁文灏和任叔永具名请客的宴会上，陈寅恪发言，大发挥其学术自由之说[53]。在《论再生缘》一书中，他说：

六朝及天水一代思想最为自由，故文章亦臻上乘。……《再生缘》一书在弹词体中所以独胜者，实由于端生之自由活泼思想，能运用其对偶韵律之词语，有以致之也。故无自由之思想，则无优美之文学，举此一例，可概其余。[54]

他写《柳如是别传》，也是为了"表彰我民族独立之精神，自由之思想"[55]。陈寅恪主张学术独立、自由的思想可谓始终不渝。他认为从事学术研究必须有独立之精神和自由之思想，在王观堂先生纪念碑铭中说，"士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏"。"俗谛"是佛教名词，对真谛而言，俗谛指世俗的道理，他曾经解释说，在当时是指三民主义而言[56]。也就是说读书治学，在当时必须摆脱三民主义的桎梏。他认为一切学术若与政治有关，就意味着不自由，因而以马列主义为指导从事学术研究，也是不自由的。1954年春，中央派汪籛来广州请他赴北京任中国科学院哲学社会科学部历史研究所第二所所长之职，他推荐陈垣代已任职。1954年7月10日在给杨遇夫的信中说："弟畏人畏寒，故不北行。"但实际上他认为做行政领导工作，必须以马列主义指导学术研究，而他认为这是学术不自由的表现，因而不愿就职。他在给杨遇夫的信中，附《答北客》诗一首：

多谢相知筑菟裘，可怜无蟹有监州。柳家既负元和脚，不采苹花即自由。[57]

说的就是这件事情[58]。陈寅恪未能认识主义有科学非科学、正确不正确之区别，一律把指导学术研究的"主义"、"理论"视为束缚学术的自由独立发展的"俗谛"，这一点是陈寅恪学术思想局限性的一面。

第四，对待外来文化的态度。

中国自古以来就与外国发生接触，进行中外经济文化交流。到了近代，随着帝国主义侵略，西方的思想文化大量拥入中国。面对着这种情形，中国的知识分子有几种不同的态度：一种是以

中国固有的传统文化，排挤、抵抗外来的文化；一种全盘照搬西方的文化，认为中国的传统文化不屑一顾；再一种是以传统的固有文化为根基，适当地吸收外来的先进文化，为我所用，这就是张之洞的所谓"中学为体，西学为用"。

处在清末民初的王国维，认为西学的输入对中国学术是一个刺激，中国传统的文化，因过久而趋于停滞，外来的刺激能使其有新的发展与开拓。他在《论近年之学术界》一文中，总结中国学术思想发展时说：

> 外界之势力之影响于学术岂不大哉，……自汉以后儒家唯以抱残守缺为事，……佛教之东，适值吾国思想凋蔽之后，当此之时学者见之如饥者之得食，渴者之得饮。……自宋以后至本朝，思想之停滞略同于两汉，至今日而第二之佛教又见告矣，西洋之思想是也。[59]

很明显，他认为六朝佛教之输入为中国思想第一次受外来影响之时期，晚清西学输入为中国思想第二次受外来影响之时期。第一次外来思想的输入，使"学者见之如饥者之得食，渴者之得饮"，造成六朝思想文化的繁荣。面对着第二次西学输入，王国维一方面认为西方文化有胜于中国传统而为中国所必须吸收之处，但另一方面也认为中国文化自有其特性，外来文化要经过改变才能适合中国环境而发生作用。所以他说："(外来之思想)即令一时输入，非与我中国固有之思想相化决不能保其势力。"[60]王国维认为外来思想文化一定要与本国固有的思想文化相融汇，才能生根，这种观点是十分精辟的。

陈寅恪对待外来文化的态度与王国维基本相同。他欣赏张之洞的"中学为体，西学为用"之说，在《王观堂先生挽词》中说"中西体用资循诱"[61]，并说自己的"议论近乎曾湘乡（国藩）、张南皮（之洞）之间"[62]。他认为中国固有的传统文化，吸收外来的先进文化，就能创造出一种新的文化。他有一篇著名的论文，叫《四

声三问》，他认为中国传统的音韵学理论，是宫商角徵羽五声，到六朝时，周颙、沈约发明了平上去入四声说。为什么？除入声极易分别之外，随着佛教输入中国，其教徒转读经典时，印度古时声明论之三声分别随之输入，因此，在中国创造了四声说。陈寅恪说：

> 宫商角徵羽五声者，中国传统之理论也。关于声之本体，即同光朝士所谓"中学为体"是也。平上去入四声者，西域输入之技术也。关于声之实用，即同光朝士所谓"西学为用"是也。[63]

这种比喻是否恰当，可以讨论。但它反映了陈寅恪对待外来文化的态度。杨遇夫在1933年12月20日的日记中，就记下了这点认识：

> 陈寅恪送所撰《四声三问》来。文言周颙沈约所以发明四声，由于当时僧徒之转读。立说精凿不可易。以此足证外来文化之输入必有助于本国之文化，而吾先民不肯故步自封、择善而从之精神，值得特记为后人师法者也。[64]

最能反映陈寅恪对待外来文化的观点的言论，莫过于他在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中所说：

> 释迦之教义，无父无君，与吾国传统之学说，存在之制度，无一不相冲突。输入之后，若久不变易，则决难保持。是以佛教学说，能于吾国思想史上，发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝。……窃疑中国自今日以后，……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族思想接触史之所昭示者也。[65]

这是中国近现代学者对待外来文化的态度的最精彩的论述。没有贯通古今、精通中西文化的学识，是说不出这样的话的。有的学者认为，陈寅恪的态度，不能与张之洞的"中体西用"说等同对待。张之洞的"中体西用"过分强调了维护封建纲常名教。而陈寅恪等"虽沿袭中体西用说之主张，即不放弃固有文化，但更强调综合与创造"[66]。综观陈寅恪的思想，这个观点是符合实际的。

以上我们论述了陈寅恪与王国维的学术相同之点：学术渊源来自乾嘉学风及晚清学者的影响，也受惠于西方的学术思潮；对学问的实事求是态度；主张学术独立、提倡学术自由；对待外来文化的"中体西用"态度。

二

陈寅恪对王国维来说是晚辈，但他们在学术领域里，互相学习，互相影响，取长补短。俞大维在论述陈寅恪的学术时，说陈主要受两位大学者的影响，其中一位就是王国维，并说"王氏对寅恪先生的影响，是相得益彰的：对于殷墟文字，他受王氏的影响；对梵文及西域文字，则王氏也受他的影响"[67]。陈寅恪对王国维十分敬仰，在《王观堂先生挽词》中说："鲁连黄鹞绩溪胡，独为神州惜大儒。学院遂闻传绝业，园林差喜适幽居。"[68]这里说的是1925年清华创办国学研究院时，籍贯安徽绩溪的胡适推荐王国维主持其事。寅恪称王国维为"神州大儒"，称其学问为"绝业"。胡适推荐王国维，自然使清华研究院的"绝业"得以继承相传。王国维逝世后，其学生赵万里编辑《王静安先生遗书》，陈寅恪在该书序文中，对王国维一生的学术成就及治学方法做了概括并给予高度评价：

先生之学博矣，精矣，几若无涯岸之可望，辙迹之可寻。然详绎遗书，其学术内容及治学方法，殆可举三目以概括之者。一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证。……二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正。……三曰取外来之观念，与固有之材料互相参证。……此三类之著作，其学术性质固有异同，所用方法亦不尽符会，要皆足以转移一时之风气，而示来者以轨则。吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外。此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也。[69]

上述一段话，可以概括为三点：(1)其治学方法和学术内容如上述"三目以概括之"，而且预示将来文史考据之学，恐怕难以超出此三类；(2)其学问博大精深，可以转移一个时代的学术风气，可以给后学以启迪，为以后的学术展示前进的道路；(3)其著作是我国近代学术界最重要的遗产。陈寅恪对王国维学术的这种评价，学术界公认为是比较公允的。

其实，我们用陈寅恪对王国维学术的评价来评价陈寅恪的学术，也是恰当的。陈寅恪的治学方法和学术内容大体不出上述三种，其学问亦博大精深，"足以转移一时之风气，而示来者以轨则"，其著作亦是我国近现代学术界最重要的遗产。

当然，由于时代、环境的不同，陈寅恪的学术比王国维还有略胜一筹的地方，这主要表现在三个方面。

(1)陈寅恪研究历史强调有通识，他常说"在史中求史识"，在历史中寻求教训。也就是说，研究历史要在可靠史料的基础上对历史作出有系统的综合解释(这正是兰克学派所主张的)，说明历史事实的因果关系，从而阐明历史发展的趋势和线索，使人们从中悟出一定的道理。陈寅恪从事中国中古史的研究长达三十多年，其《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》两部巨著及几十篇论文，就是他研究成果的结集。在这些著作中，他辩证地分析

历史现象，找出历史事实中的内在联系，清理出历史发展变化的基本线索，然后形成对中国中古时期的自成体系的看法，从而把这一学科的研究推进了一步。例如：

他在《隋唐制度渊源略论稿》中提出，隋唐制度有三源：一为北魏、北齐；二为梁、陈；三为西魏、北周。三源中以北魏、北齐为主。北魏、北齐的制度实际上是汉魏以来传统的华夏文化的礼、乐、政、刑典章制度的继续和发展。北齐承袭北魏制度，隋唐又继承北齐，使汉魏以来的学术文化、典章制度一脉相承。他在错综复杂的历史现象中，系统地清理出自汉魏到隋唐典章制度的发展变化，这是对中国中古史研究的重大贡献。

他在《唐代政治史述论稿》中，提出"关陇集团"的著名论点。并认为"关陇集团"的关中本位政策是唐初至天宝年间各项重大政策的核心。武则天开始通过科举提拔新人，引起社会阶层的流动，关陇集团被打破，破坏了关中本位政策。安史之乱至唐亡，统治阶级内部的基本线索是内廷宦官勾结外廷士大夫的党派斗争，外廷士大夫间的党派又以世族旧人和科举新人为分野，牛李党争即为其表现。陈寅恪这一研究成果，勾划了唐代历史发展的基本线索，这些论点在史学界产生了强烈影响，对唐史研究工作起了很大促进作用。

关于种族和文化问题，陈寅恪认为是"治吾国中古史最要关键"。他对中古时期我国各民族的分布、迁移、接触和融合作了不少细致缜密的研究，提出了值得重视的新见解。他说：

> 全部北朝史中凡关于胡汉之问题，实一胡化汉化之问题，而非胡种汉种之问题。当时之所谓胡人汉人，大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别，即文化之关系较重而种族之关系较轻，所谓有教无类者也。[70]

他在另一个地方，又提出"种族之分，多系于其人所受之文化，而不在其所承之血统"的见解[71]。陈寅恪在研究历史中，强调种族、

文化的因素，对中古史上许多重要的问题从种族、文化来阐释，这种解释并未能圆满说明历史事实真相；但是，他的研究表明我国自古以来是一个多民族的国家，中国的历史和文化是各族人民共同缔造的，这有助于打破以汉族为中心的旧史学系统。

陈寅恪对中国中古史的综合解释，有其自己的特点，自成系统。他所勾划出的中古历史发展线索，与马克思主义要求的阐明历史发展的规律，还有相当大的距离，然而，他的观点具有划时代的意义，正如陈寅恪的学生周一良先生所说：

> 陈先生不相信马克思主义，他的历史观根本不是唯物主义的。但是，他头脑敏锐，学问功夫深厚，对于中西历史、文学、哲学都有很深的修养，而且掌握广博的语言工具。特别重要的，我认为他具有朴素的辩证法。所以，他能从纷繁错杂甚至看来完全不相干的历史现象中，找出内在联系，在事件的个性之外找出共性，来说明历史现象的前因后果。因此，在解放之前，陈先生魏晋南北朝隋唐史的研究，把这门学科的发展推进到一个新的高峰。[72]

（2）陈寅恪研究历史偏重于“民族文化之史”的研究。“民族文化之史”内容很广泛，包括政治制度、社会习俗、学术思想、文学艺术等等。但是，他在研究“民族文化之史”的同时，注意到了社会经济基础在历史进程中的作用。例如，他在分析唐朝灭亡时说：

> 黄巢既破坏东南诸道财富之区，……时溥复断绝南北运输之汴路，……藉东南经济力量及科举文化以维持之李唐皇室，遂不得不倾覆矣。[73]

这说明他注意到经济基础对唐朝历史的重要作用，这是一种明显的社会经济史观。

又如他在《柳如是别传》第三章中分析明末吴江盛泽镇区区一隅之地，为什么“其声伎风流之盛，几可比拟于金陵板桥”呢？此

"故蓋非因政治，而实由经济之关系有以致之"。他列举《盛湖志·物产门》的材料，最后说：

> 据支仙所述，可知吴江盛泽实为东南最精丝织品制造市易之所，京省外国商贾往来集会之处。且其地复是明季党社文人出产地，即江浙两省交界重要之市镇。吴江盛泽诸名姬，所以可比美于金陵秦淮者，殆由地方丝织品之经济性，亦更因当日党社名流之政治性，两者有以相互助成之欤？[74]

这是陈寅恪从经济入手分析社会历史现象的显例。

其实，早在20年代中期，他在《王观堂先生挽词序》中，对经济基础与伦理道德、思想观念等上层建筑的关系，就有了比较明确的认识，他说：

> 夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。[75]

他认为中国封建纲纪伦理依托于封建社会经济制度，封建社会经济制度不发生根本变化，封建纲纪伦理有所依托，亦不会动摇。直到近代，封建社会经济制度发生急剧变化，封建纲纪伦理无所凭依，才"销沉沦丧于不知觉之间"，即使有人力图挽救，也是不可能的。他分析王国维之死，是因为他是一种"文化精神所凝聚之人"，"一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程度愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚；迨既达极深之度，殆非出于自杀无以求一已之心安而义尽也"[76]。这种分析是非常深刻而有哲理的，也是难能可贵的。

（3）陈寅恪在研究文化史时，注意了社会意识的相对独立性，特别是社会意识在发展过程中历史的继承性。每一个时代的思想家，都要利用前人所创造的成果和遗留下来的思想资料，把它们加以改造和发展，使社会文化向前推进一步。陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中，对中国思想史的发展作了相

当深刻的概述。他认为中国思想史之演变十分繁杂，但最主要的是先秦儒学逐渐演变而成为新儒学，新儒学"几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导"。儒学与法典相结合而成为支配公私生活的力量。他认为佛教和道教在学说思想方面的影响比儒学要大，道教以善于吸收而包罗很广，佛教以外来宗教在得到改造之后才能在中国站稳脚跟[77]。陈寅恪这些论述，都是在纵观中国二千多年的历史，考虑了思想发展过程的历史继承性，分析了儒、道、佛接触后互相影响的状况后而得出的结论，因而是相当精辟的。

陈寅恪和王国维都不相信马克思主义，他们的历史观根本不是唯物主义的。他们的治学方法受乾嘉考据学风的影响，又吸收了西方近代科学的方法。在对待学术的态度和学术思想方面，他们有共同之处，但由于时代和环境的不同，陈寅恪的学术有略胜王国维之处。他们在各自研究的领域里，为中国的学术事业做出了重要贡献。他们的著作是中国近现代学术界最重要的产物。因此，我们应该纪念这两位史学大师，对他们的学术遗产应该学习、研究和继承。

注释：

〔1〕陈寅恪：《王观堂先生挽词》，《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第11页。

〔2〕赵万里：《王静安先生年谱》，《国学论丛》第一卷第三号（王静安先生纪念号）。

〔3〕《罗雪堂先生寄陈寅恪书》，《国学论丛》第一卷第三号。

[4] 郭沫若：《十批判书·古代研究的自我批判》。

[5] 郭沫若：《文史论集》第15页。

[6] 沈曾植：《海日楼札丛》，中华书局1962年版；赵万里：《王静安年谱》，王德毅：《王国维年谱》，台湾中国学术著作奖助委员会丛书之二十。

[7] 陈封怀：《回忆录》，见蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》第21页。

[8] 俞大维等：《谈陈寅恪》。

[9] 金应熙：《陈寅恪》，《中国史学家评传》(下)，中州古籍出版社，第1343页。

[10] 赵元任、杨步伟：《忆寅恪》，见俞大维等：《谈陈寅恪》第26—27页。

[11] 《金明馆丛稿二编》第23页。

[12] 《潜研堂文集》卷二四《二十四史同姓名录序》。

[13] 汪荣祖：《史家陈寅恪传》(新写本)第47页。

[14] 罗香林：《回忆陈寅恪师》，载台湾《传记文学》第17卷第4期。

[15] 傅斯年：《史学方法导论》之《史料论略》章。

[16] 何广棪：《陈寅恪先生著述目录编年》。

[17] 《金明馆丛稿二编》第98—128页。

[18] 李泽厚：《梁启超王国维简论》，见《中国近代思想史论》。

[19] 郭沫若：《中国古代社会研究·自序》。

[20] 《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第9页。

[21] 陈寅恪：《与妹书》，《学衡》第20期，1923年8月。

[22] 傅乐成：《傅孟真先生年谱》，台湾传记文学社印行。

[23] 《金明馆丛稿二编》第247页。

[24] 《清华大学校史稿》第51页。参见《清华研究院章程提要》，载《国学论丛》第一卷第一期。

[25] 《历史语言研究所集刊》第一本第一份。

[26] 见《观堂别集》。

[27] 《金明馆丛稿二编》第238页。

[28] 同[26]。

[29] 《金明馆丛稿二编》第247—248页。

[30] 徐中舒：《静安先生与古文字学》，《文学周报》第五卷第一一四期

合订本，上海开明书店发行。

[31] 郭沫若:《历史人物·鲁迅与王国维》。

[32] 同[9]。

[33]《三论李唐氏族问题》，《金明馆丛稿二编》第304页。

[34]《金明馆丛稿二编》第74—81页。

[35]《桃花源记旁证》，《金明馆丛稿初编》第168—179页。

[36] [38] 胡守为:《陈寅恪史学论文选前言》。

[37] 汪荣祖:《史家陈寅恪传》第161页。

[39]《柳如是别传》第一章《缘起》。

[40]《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，见《金明馆丛稿二编》，第248页。

[41]《陈垣敦煌劫余录序》，《金明馆丛稿二编》第236页。

[42] [43]《金明馆丛稿二编》第218页。

[46] [50] [51]《静庵文集续编·奏定经学科大学文学科大学章程书后》。

[44] [45]《静庵文集·论近年之学术界》。

[47] [48]《静庵文集续编·教育小言十三则》。

[49]《静庵文集·教育偶感四则》。

[52]《陈寅恪先生论文集补编》(台湾印行)第45—46页。

(53) 汪荣祖:《史家陈寅恪传》第83页。

[54]《寒柳堂集》。

[55]《柳如是别传》。

[56] 同[36]。

[57]《积微居友朋书札》，湖南教育出版社出版。

[58] 杨遇夫:《积微翁回忆录》1954年3月28日记这件事曰:“姚薇元书来，云寅恪以多病辞不北行，举陈垣自代。且谓寅老不满意于科院，谓解放数年，绝不重视史学，至此老成雕谢之际，乃临时抱佛脚，已有接气不上之象云云。”上海古籍出版社出版，第382页。

[59] [60] 同[44]。

[61]《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第7页。

[62]《金明馆丛稿二编》第252页。

[63]《金明馆丛稿初编》第340页。
[64]杨遇夫：《积微翁回忆录》第77页。
[65]《金明馆丛稿二编》第251—252页。
[66]汪荣祖：《史家陈寅恪传》第40页。
[67]俞大维等：《谈陈寅恪》第2—3页。
[68]《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第10页。
[69]《金明馆丛稿二编·王静安先生遗书序》第219页。
[70]《隋唐制度渊源略论稿》第50页。
[71]《元白诗笺证稿》第308页。
[72]《怎样学习和研究历史》，中国青年出版社出版，第29—30页。
[73]《唐代政治史述论稿》第159页。
[74]《柳如是别传》(上册)第328—330页。
[75][76]《寒柳堂集·寅恪先生诗存》第6—7页。
[77]《金明馆丛稿二编》第250—252页。

论陈寅恪的魏晋南北朝史研究

华东师范大学 简修炜 高永清

陈寅恪先生对魏晋南北朝史研究最精湛的部分，也是他超越前人的方面在于：一是史料的扩充，如诗文与史实的互证、考古与音韵的资料应用、域外记载的采撷；二是分析方法的改进，即史法的进步。陈寅恪在考据学方面取得了重大的成就，但他又受到新思潮以及在国外从事研究经历的影响，故不拘囿于传统的朴学方法，运用了各种新颖的方法、理念和观念，从而在自己的研究领域取得卓越的、极其丰富的成果，对后世学者影响甚大。就陈寅恪的魏晋南北朝史研究来说，他不仅在许多方面有开拓创建之功，而且有不少方法、结论至今仍发人深思，给人启迪。本文只就陈寅恪在魏晋南北朝史研究中的一些分析方法和结论进行探讨，并在此基础上提出一些不成熟的看法，以期研究的进一步深入和展开。

一

汉唐间，由于宗法封建性大土地所有制的发展而引起的封建生产关系的变革，由于按照家族系统分配政治、经济权力而出现的门阀统治，由于民族矛盾和各种社会矛盾的剧烈运动而造成的

动荡、分裂、对峙的局面，使这一历史时期的等级性、宗法性、民族性和宗教性四个特征比秦汉更为强烈和明显，因而在考察这一段历史时，都无法绕开这些主要特点。陈寅恪先生以其渊博的学识和敏锐的观察力首先注意到的是宗法性问题。在研究这段历史时，他刻意注重家族门第、区域性方面的分析，为研究魏晋南北朝的宗法性开辟了一条道路。这也是陈寅恪研究魏晋南北朝的独特方法之一。

所谓家族门第，包括两方面的含义：一是指家族的社会地位；一是指家族的家世（包括家世信仰）与出身。陈先生在分析地主阶级统治阶层更替时，运用了家族门第的分析方法，使其研究颇具特色。他在《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》一文中认为："东汉中晚之世，其统治阶级可分为两类人群。一为内廷之阉宦。一为外廷之士大夫。阉宦之出身大抵为非儒家之寒族"，"主要之士大夫，其出身则大抵为地方豪族，或间以小族。然绝大多数则为儒家之信徒"。他由此得出结论："魏为东汉内廷阉宦阶级之代表，晋则外廷士大夫阶级之代表。故魏、晋之兴亡递嬗乃东汉晚年两统治阶级之竞争胜败问题。"[1]陈先生这个结论虽然还可研究，但他重视对地主阶级进行阶层分析的方法，则是很有启发性的。司马氏政权的建立及其绵延到一百多年后才结束，是由于门阀统治的形成和发展这一历史趋势所决定的。我们曾经指出过：两汉时期的统治阶层应该包括功臣世家、官僚世家、外戚世家与儒学世家四种成份[2]。而儒学世家在东汉开始和官僚世家、功臣世家不断合为一体，以宗法性和等级性为特征的门阀世族成为地主阶级统治阶层的历史趋势已经明朗。对此，唐长孺先生称为"历史的倾向是门阀专权"[3]。西晋政权的建立就是这一历史发展的结果。陈寅恪先生确认司马氏是信奉儒家的士大夫代表，就是对地主阶级进行阶层分析而指出门阀统治的历史必然性。同时，陈寅恪先生以这种方法把对曹操与袁绍的抗争性质、

曹操用人之法的再认识、魏晋政权更替的评价带入到了一个新的境地。当然，必须指出的是，一个阶层社会地位的浮沉，是由其经济基础、依靠的社会力量等因素决定的。一句话，是与生产关系的变革联系着的。

他在《述东晋王导之功业》一文中也非常重视魏、蜀、吴三国统治集团家族门第的差异和社会影响，认为，曹操与刘备同属寒族，且诸葛亮为诸葛丰之后，亦家世相传之法家，"故两国施政之道正复相同"。又说"蜀汉境内无强宗大族之汉人组织，地方反抗力薄弱"，故"洛阳征服者易于统治"；而江东孙氏政权是"由江淮地域之强宗大族因汉末之扰乱，拥戴江东地域具有战斗力之豪族，即当时不以文化见称之次等士族孙氏，借其武力，以求保全而组织之政权"，"西晋灭吴以后，此种地方势力并未因之消灭，所以能反抗洛阳之统治"[4]。三国统治集团在门第上的差异，决定了依靠的社会力量的不相同，因而西晋统一后，吴、蜀故地的情势也不一样。以此为背景，来探讨东晋初年王导执行笼络江东世族的政策，是有说服力的。

陈寅恪先生运用家族门第的分析方法，不仅在政治史研究中取得了不少富有启迪意义的成果，而且在研究魏晋南北朝的学术、宗教时，注意家族门第关系的影响，理清了颇为复杂的、特别是因为资料记载散乱而显得非常零乱的一些问题。把这方面的研究推进到了一个更深的层次，他指出："治魏晋南北朝思想史，而不究家世信仰问题，则其所言恐不免皮相"，"盖研究当时士大夫之言行出处者，必须详知其家世之姻族连系及宗教信仰二事为先决条件"[5]。他的这个结论是根据"自汉代学校制度废弛，博士传授之风气止息以后，学术中心移于家族，而家族复限于地域，故魏、晋南北朝之学术、宗教皆与家族、地域两点不可分离"[6]的事实推论出来的。他根据这种方法，研究了南朝的陶渊明、北朝的崔浩和寇谦之。认为"渊明之思想为承袭魏晋清谈演

变之结果及依据其家世信仰道教之自然说而创改之新自然说"[7]，崔浩之信仰天师道，"最主要原因实在少时所受其母之家庭教育"[8]。从当代文化人类学研究成果来看，这一点是值得重视的。文化人类学认为人们的言行、性格、思维方式和童年经验及由此形成的一套价值观念和行为系统直接联系。毫无疑问，家世信仰等对于童年经验的形成有着非常重要的作用。回顾思想史研究走过的历程，不能不看到陈先生这一点是非常有价值的。

由于陈寅恪先生十分重视家族门第这个宗法性的内容，并确认它是构成门阀世族的一个要素，所以他认为"所谓士族者，其初并不专用其先代之高官厚禄为唯一表征，而实以家学及礼法等标异于其他诸姓"，"夫士族之特点既在其门风之优美，不同于凡庶，而优美之门风实基于学业之因袭。故士族家世之学业乃与当时之政治社会有极重要的影响"[9]，也就是认为士族是当时的文化高门与直接支配政权的统治阶层。但这一点还应进一步分析。我们承认魏晋南北朝的统治阶层和儒学世家是有直接联系的，但作为身份性地主应称之为"世族"更为恰切。第一，从史料上看，士族是一个较广的泛称，有时和"士流"是同义；而"士庶"连称则是指所有的社会成员，士与庶相对，强调士具有社会地位和文化知识，但不一定具有特权性的身份，而享有特权性身份的则是所谓的"著姓士族"。《新唐书·柳冲传》中说得很清楚："其州大中正、主簿、郡中正、功曹，皆取著姓士族为之，以定门胄"。所谓的"著姓士族"也就是我们所说的"世族"，他们是士族中的高级层次。从有关记载看，确切地作为特权性身份的统治阶层一般都称其为"世族"。《周书·薛憕传》："江表取人，多以世族，憕既羁旅，不被擢用，然负才使气，未尝趣世禄之门。""世族"和"世禄之门"是同义，即官族。《通鉴》开皇十年中载："世族凌驾寒门，平陈以后，牧民者尽更变之"。"世族"与"牧民者"更明白地说明了世族是执掌政权的"牧民者"。第二，如果认为士族至魏晋

南北朝已演变成高官，成为世族；并且以门风优美而取得地位，那么对一些事实的解释就会产生牴牾。如陈先生曾认为："东晋初年孙吴旧统治阶级略可分为二类，一为文化士族，如吴郡顾氏等是，一为武力强宗，如义兴周氏等是"[10]，这些文化士族与武力强宗都是当时的所谓"世族"，"及吴诸顾、陆旧族长者，世有高位"[11]，义兴周氏是"一门五侯，并居列位"[12]。如果认为以文化见称的士族是统治阶层中的身份性地主的话，那么一批以武力见长、势力雄厚的家族作为身份性地主的名称就很难确定，因为他们和那些"寒门"将军不同，也是世代做高官的，如义兴周氏。所以，确认当时的统治阶层是世族，侧重于世袭特权，而门风优美当然是不能忽视的一个因素，这样有助于认识这段时期的宗法力量所起的社会作用。第三，士族是一个多层次的称谓，目前一些人或有"高级士族"与"低级士族"之分，但"士族"不等于"世族"。

陈寅恪先生对"士族"的论述，在某些方面虽然还可以再讨论。但是，陈先生重视家族门第的分析，注意家族信仰对政治、文化的影响，以及把门阀世族的家族性和权力再分配结合起来研究，实际上就指出了门阀世族所具有的宗法性与等级性两大特征，和地主阶级统治阶层的特性，从而成为区别于其它阶层的标志。这些，都表明陈寅恪先生通过对家族门第的分析推进了政治史和文化史研究的深化，给我们多方面的启示。

二

中国封建社会氏族制残余的大量存在，使得基层社会群体的组织与管理带有浓厚的宗法血缘色彩，以血缘为基础的人际关

系，一直是社会的深层结构，使社会的政治、经济、文化等方面都深刻而明显地受到这方面的影响。国家出现的历史前提是按地域划分居民，打破自然的血缘关系。但在中国古代国家出现以后，二者并存着，自然血缘关系和地域结合在一起，我们把之称为宗法地域性。宗法地域性是中国历史的一大特征，两汉出现的地主世家，就是宗法性和区域性结合在阶级关系上的一种表现。魏晋南北朝的门阀世族，则是二者进一步结合的产物。这一点，我们在以前的研究中已作过初步的阐述[13]。重视、采用区域性的分析方法来解剖魏晋南北朝社会，符合这一时期的特点。这方面陈寅恪先生的研究是富有启发意义的。

他在《天师道与滨海区域之关系》一文中指出：凡天师道与政治社会有关者，如汉末黄巾之起源，西晋赵王伦之废立，东晋孙恩、北魏太武之崇道，刘宋二凶之弑逆，以及东西晋、南北朝人士所以奉道之故等，悉用滨海地域一贯之观念以为解释者，则尚未之见。他从《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《世说新语》等书中钩出大量的史料加以考证、排比和分析，认为："凡信仰天师道者，其人家世或本身十分之九与滨海地域有关"，"青徐数州，吴会诸郡，实为天师道之传教区"[14]。因此，凡和这些地域有关的政治事件和人物、家族，陈寅恪先生在文中都作了详细的讨论，从而解决了局处于滨海地域的天师道与当时政治、文化的关系，对这个很少有人问津的重大课题的研究有开拓之功。

他在分析南朝政治史时，十分注意宗法区域性特征。指出："南朝之政治史概括言之，乃北人中善战之武装寒族为君主领袖，而北人中不善战之文化高门，为公卿辅佐。互相利用，以成此江左数百年北人统治之世局也。"[15]对于南人，他分析到："东晋初年孙吴旧统治阶级略可分为二类，一为文化士族，如吴郡顾氏等是，一为武力强宗，如义兴周氏等是，……盖此等强宗具有武力经济等地方之实力，最易与南来北人发生利害冲突。"[16]从政

权的区域性特征来看，南朝政权仍是一个侨姓世族为主的政权，这在客观上也就不可能不使吴姓世族受到抑制，因而容易产生冲突。即是北来的世族因居住区域不同，所依靠的力量也不同，如刘裕的勃兴和居住在京口一带的侨民组成的北府军大有关系；而梁武帝的兴起实赖于长江上游南来北人之武力集团，到了后来，"此集团之武力已不足用，故梁武帝不得以用北来降将。至陈霸先则又别用南方土著之豪族，此为江左三百年政治社会之大变化"[17]。这种大变化，是指"江左北人统治之世局"的变化。据万斯同编的《东晋将相大臣年表》中统计：东晋十五位尚书令中，北人占了十二位；四十位尚书仆射中，北人占了三十位；三十一位吏部尚书中，北人占了二十四位。至陈朝，情况发生了明显的变化，这种局面不复存在了。

陈寅恪先生还对南迁宗族因为政治地位不同而选择了不同的居住地域进行了分析，如南渡的次等士族，"此种人群在当时既非占有政治文化上之高等地位，自不能亦不必居住长江南岸新立之首都建康及其近旁。复以人数较当时避难南来之上下两层社会阶级为多之故，又不便或不易插入江左文化士族所聚居之吴郡治所及其近旁，故不得不择一距新邦首都不甚远，而又在长江南岸较安全之京口晋陵近旁一带，此为事势所必致者"[18]。这一点分析，和祝总斌同志的《刘裕门第考》一文中认为居住在京口一带的刘裕出身是低级士族的结论是相吻合的[19]。同时他还给了我们这样两点启发和认识：一是南渡各个家族的分布地域并不是没有原因可寻的，而是由其政治文化地位决定的。陈寅恪先生指出："下属阶级大抵分散杂居于吴人势力甚大之地域"，对于其中的详细原因还有待于研究。二是人口南迁的动力问题。陈寅恪先生认为，低等士族及一般庶族，"以地位卑下及实力薄弱，远不及前二者之故(笔者注：前二者指以学术擅长及擅战见称的二个阶层)，遂不易南来避难，其人数亦较前二者为特少也"[20]。这使我们感

到以前认为北方动乱、南方安定吸引了北方人民的大量南下，并以此解释人口的大量南下的种种理由有再思考的必要，因为它并不能解释为什么仍有相当多的人口留在北方的问题。问题的解决应注意到由宗法区域性而产生的差异，即各个区域、各个家族、各个阶层所拥有政治、经济利益不同而产生的迁徙态度的差异。这方面也同样要求研究的深入，我们在此提出，留待进一步的探讨。

陈寅恪先生研究东晋南朝之吴语的成果也是他运用区域性分析方法的一大表现。方言是直接和一定区域相联系，在一定区域内通行的民族语言的变音体，是区域文化的一种标志。方言可分为地域方言和社会方言，社会方言是指同一种语言因职业、阶层、年龄、年资、性别等不同而产生的口音、词句、言谈风格等不同的变音体。在封建社会里，方言受政治、经济和文化中心的位置以至皇帝的籍贯等方面因素的影响，使得某种区域性方言常成为一种社会方言，即操这种方言的人具有某种优越感，也就是说区域性方言成为社会方言，并成为社会地位变化的标志和象征。陈寅恪注意到这个时期的吴语，已由区域性方言转变成社会方言的史实，认为"南朝疆域内北语吴语乃士庶阶级之表征，非南北籍贯之分别"[21]。他分析到"迨东晋司马氏之政权既固，南士地位日渐低落，于是吴语乃不复行用于士族之间矣"[22]，"东晋南朝官吏接士人则用北语，庶人则用吴语，是士人皆北语阶级，而庶人皆吴语阶级"[23]，北来的庶人因前述的地域分布，与土著吴人同化，"即与吴人通婚姻，口语为吴语"[24]。"至于吴之寒人既作典雅之韵语，亦必依仿胜流，同用北音，以冒充士族，则更宜力避吴音而不敢用"[25]。他根据这样的史实认为《切韵》为洛阳旧音，从而在音韵学上成为一家之说。社会方言与区域方言是社会学和语言学、音韵学相交叉的研究课题，它在历史上的痕迹，也是历史学应该研究的。但这些问题往往被忽视，原因是多方面

的，一方面，学力、通识不够，知识结构不足以解决这些问题；另一方面则是学术界普遍存在的不重视交叉学科研究。而陈寅恪先生对这方面的研究则表示出他渊博的学识与学术的敏感性。

陈寅恪先生对于宗法区域性进行了认真的研究和分析，注意到了这一特征在魏晋南北朝的政治生活和社会生活中影响，但他没有就宗法区域性的本质作更深刻的阐述，从而使其在这方面的研究留下了不足和遗憾。我们想就宗法区域性简略地陈述一些看法。如社会学中指出的，一套比较完善的社会组织管理机构和系统是地域社会必不可少的要素，也就是说衡量宗法区域性是不是一个一般的社会特征，主要看组织管理机构是否具有宗法区域性特征。在东汉时，大族多"世仕州郡为冠盖"[26]，他们还控制乡里舆论的权力，特别明显的便是东汉末年的名士控制清议。随着社会不断动荡、民族关系中矛盾的激化及生产关系的变革，大量劳动者从主要依附封建国家转化为主要依附地主个人，特别是宗法封建性大地主。这种依附的加强是宗法性封建大地主中一部分转化为具有身份性的地主——门阀世族的基础和契机，他们控制了地方和中央的主要权力(这种主要权力是指选举，因为选举的性质决定着社会组织机构的属性)，使中央与地方机构形成了宗法区域性特征。如东晋时期的琅邪王氏一度垄断了相当大的权力。更重要的是，依附人数具有明显的宗法区域性，即主要是所谓的宗族、乡里。如李典"宗族部曲居乘氏"[27]，萧梁时沈众在侯景围台城时，"众率宗族及义附五千余人，入援京邑"[28]。由于整个依附者阶层呈现出宗法区域性，因而庄园内部的管理也把宗法作为一项重要手段，就是说宗法封建性大地主的权力带有宗法区域性特征。如马克思指出："同一切君主的权力一样，封建主的权力不是由他的地租多少，而是由他的臣民的人数决定的，后者又取决于自耕农的人数。"[29]马克思的分析为我们研究封建主的权力大小、属性提供了借鉴和依据。

虽然，陈寅恪先生没有能够完成对魏晋南北朝宗法区域性的整体分析，在许多问题，甚至是重大问题上留下了不足之处，但他对一些问题的具体分析确是达到了一个较深的层次。他的区域分析的体系也使他的研究结论能够经得起时间的考验。这也是我们探讨陈寅恪先生对魏晋南北朝史研究的意义所在。

三

陈寅恪先生在《唐代政治史述论稿》中开篇就提出种族和文化"实李唐一代史事关键之所在"，把种族和文化视为理解政治史的钥匙。从陈先生前后研究中可以看出，所谓种族就是一般意义上的民族概念。

他不仅在隋唐史研究中这样看，在魏晋南北朝史的研究中也十分重视民族和文化，并试图以此解释这一时期的政治格局。他在《崔浩与寇谦之》一文里，注意分析当时北方的民族矛盾在社会关系中的地位，并把它作为一种背景来考察崔浩的政治行为。他认为："崔浩者，东汉以来儒家大族经西晋末年五胡乱华留居北方未能南渡者之代表也。"当时北方"汉族远较胡人为众多，不独汉人之文化高于胡人，经济力量亦远胜于胡人，故胡人之欲统治中国，必不得不借助于此种汉人之大族，而汉人大族亦欲藉统治之胡人以实现其家世传统之政治理想，而巩固其社会地位"。这的确是北朝之所以能够建立胡汉地主相联合的政权的一个重要原因。崔浩之死乃是其"社会阶级意识，甚于其民族夷夏意识，故利用鲜卑鄙视刘宋，然卒因胡汉民族内部之仇怨致死"。陈寅恪先生的社会阶级意识概念的涵义是指门阀等级观念，当时"崔氏自许为天下第一盛门，其必轻视'挺出寒微'（借用宋武帝之语，见

魏书北史浩传)之刘宋而不屑诡言于鲜卑以存其宗社"[30]，把崔浩的死看作两个民族的文化观念(包括门阀等级观念)冲突的结果，确实表现出他的睿智和卓识。

他在《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》一文中，更详细考订了江东各族的分布情况，如在研究越族后发现其"分布于丹阳、吴郡、会稽、新都、鄱阳诸郡之地。且为善战之民族，可充精兵之选者。此二事亦与南朝后期民族演变颇有关系"。侯景之乱前，"是等族类在此以前除少数例外，大抵为被压迫之下层民族，不得预闻南朝之大政及居社会高等地位者也"[31]，侯景之乱后，这些善战之民族(包括越族)乘机崛起，改变了他们的地位，成为政治史上的一件大事。

陈寅恪先生不仅注意到北方的民族问题，而且也认识到南方也有民族结合的问题。虽然，南北方在民族融合问题上有许多方面的不同，如在政权中的地位、民族交往的方式、各个民族的来源和结局等，但它们都属于魏晋南北朝民族性这个特征所要研究的内容。过去的研究主要集中在北方，而对南方注意得不够。陈寅恪先生的研究成果则昭示出南方民族问题的研究对进一步认识南方政治亦至关重要，对深入探讨南北民族关系的差异也必不可少。显然，南、北民族问题在魏晋南北朝史中同等重要。

其次，陈先生还强调文化在历史中的地位与作用。他对魏晋南北朝的文化特点作了富有意义的勾勒，指出了它的宗法区域性，认为："东汉以后学术文化，其重心不在政治中心之首都，而分散于各地之名都大邑。是以地方大族盛门乃为学术文化之所寄托。中原经五胡之乱，而学术文化尚能保持不坠者，固由地方大族之力，而汉族之学术文化变为地方化及家门化矣。故论学术，只有家学之可言，而学术文化与大族盛门常不可分离也。"[32]的确，文化的区域性、家族的宗法区域性以及民族的区域性不仅是魏晋南北朝史的一大特点，也是对各个历史时代的研究都应注意

的。只有研究区域性特点，才能深化历史研究的结论。陈先生提倡区域性的分析方法，其意义是深远的。

陈寅恪先生不仅对宏观的文化特点作了深入的研究，还对魏晋南北朝文化史上的一些微观课题也作了精细的探讨。他在《陶渊明之思想与清谈之关系》中，就魏晋清谈演变作了考察，指出在"魏末西晋时代即清谈之前期，其清谈乃当时政治之实际问题，与其时士大夫之出处进退至有关系"。到了清谈后期，"清谈只为口中或纸上玄言，已失去政治上之实际本质，仅作名士身份之装饰品者也"。这一点，后来不少学者都沿用他的结论而进一步发展，使人们对玄学中的不少问题有了一个较明晰的认识。玄学在魏晋南北朝文化史上的地位相当显要，它不仅第一次提高了老庄思想[33]在中国古代文化中的地位，使其在一定时期能够和儒学相抗衡[34]，还对"儒道互补"的文化心理结构的构建起了重要的作用。更为人们重视的是，它对于魏晋社会的文化阶层的行为方式起了十分重要的影响。王弼认为"万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也"[35]，嵇康提出"矜尚不存乎心，故能越名教而任自然"[36]。郭象说"夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中"[37]。这种思想对行为方式的导向是"不与世事"[38]。这种"不与世事"就表现为"进仕者以苟得为贵而鄙居正，为官者以望空为高而笑勤恪"[39]。所以，顾炎武认为当时"视其至之颠危，若路人然，即此诸贤之倡也"[40]。这种文化思想对门阀世族统治的衰落产生了深刻的影响。玄学不仅在南朝影响很大，实际上对以后的中国历史也产生了多方面的、久远的影响。

陈寅恪先生研究儒家和道家时指出："中国儒家虽称格物致知，然其所殚精致意者，实仅人与人之关系。而道家则研究人与物之关系。故吾国之医药学术之发达出于道家之贡献为多，……较之佛教，实为近于常识人情之宗教。"[41]他注意到儒、佛、道三家各自的兴趣和追求，以及它们对中国文化和历史的影响与贡

献。对于魏晋南北朝的道家，他进行了非常深入的研究，我们在讨论《天师道与滨海地域之关系》一文时已经提及到。

陈寅恪先生的《支愍度学说考》，采用了大量佛教典籍史料，对晋代僧徒支愍度的"一心无义"等问题作了翔实的考证。还指出当时研究佛典的方法和"今日历史语言学者之佛典比较研究方法"相距不远。陈先生对佛教文化的研究对于如何利用佛教典籍进行历史研究是富有启示的。

陈寅恪先生重视种族和文化的问题的研究，取得了富有价值的成果。至于陈先生的研究方法也是很有意义的，他巧妙地把宏观勾勒与微观研究结合起来，熟练地运用各种史料把一些看似毫无联系的问题串联起来加以说明，表现了其特有的治史风格和见解。同时，他比较注意那些前人或旁人并不十分重视的题课，并使其重要性在认真研究的基础上充分表开出来。

四

陈寅恪先生对魏晋南北朝史的研究所取得的成就是多方面的，涉及的领域也相当广泛，象关于北周的府兵制度，象运用医学知识写成的《孤臭与胡臭》，以及我们还没有看到的《两晋南北朝史参考资料》中所论述的其他问题。不过，我们仍可看出陈寅恪先生比较注重把历史人物和事件放到社会、历史、文化、传统四大背景下考察，而不是简单的就事论事。如他在探讨西晋复五等爵与罢州郡兵两事时，就说"二事俱有关一代之兴亡，然其远因当求诸数十年或百年前之家世社会背景，非一朝一夕偶然应付时变之措施，其所以来久矣"[42]，从而把议儒的传统理想与执政者的社会背景结合起来考察，在研究崔浩时，认为"浩事拓跋珪、嗣、

泰三世，竭智尽忠，而甚鄙非文化高门之刘宋，盖由社会阶级之意识，超出胡汉民族之意识”[43]，把崔浩的政治行为放在一个门阀等级观念昌行的时代文化背景下观察、分析，从而也就使其结论更加令人信服，经得起推敲。也正由于他常在一种大背景下进行研究，遂使其考证更富有吸引力、说服力而不完全陷入烦琐中，也使他的许多推论合情合理、富有启迪。这一点，为海内外学者所公论。

由于20世纪是一个大变动的时代，旧文化遭到批判和否定，新文化不断地引进和消化，但更多的是新旧并存。这种时代特征严重影响到20世纪初的一代知识分子。陈寅恪先生曾经自析：“寅恪平生为不古不今之学，思想囿于咸丰、同治之世，议论近乎曾湘乡、张南皮之间。”[44]陈先生在整个魏晋南北朝研究中也反映了这样的时代局限。如田余庆同志指出：“陈寅恪的局限性是不可免的，但是毕竟由于他筚路蓝缕的开拓之功，解放后才吸引了那样多的史学工作者从事魏晋南北朝史研究。”[45]应该说，魏晋南北朝史研究的日益繁荣、且益深化，是和陈寅恪先生的开拓性研究分不开的。我们要永远记住这位开拓者。

注释：

〔1〕《金明馆丛稿初编·书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》。

〔2〕《论封建社会上半期地主阶级的统治阶层》，《华东师范大学学报》1984年第3期。

〔3〕《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局版，第47页。

〔4〕〔10〕〔16〕〔17〕〔18〕〔20〕〔24〕《金明馆丛稿初编·述东晋王导之功业》。

［5］［7］《金明馆丛稿初编·陶渊明之思想与清谈之关系》。

［6］《隋唐制度渊源略论稿·礼仪》。

［8］［14］［41］《金明馆丛稿初编·天师道与滨海地域之关系》。

［9］《唐代政治史述论稿·政治革命及党派分野》。

［11］《文选》卷四四陈琳《檄吴将校部曲文》。

［12］《晋书·周处传附子札传》。

［13］《封建门阀制度简论》，福建人民出版社版《中国古代史论丛》第九辑。

［15］［21］［31］《金明馆丛稿初编·魏书司马睿传江东民族条释证及推论》。

［19］《北京大学学报》1982年第1期。

［22］《金明馆丛稿初编·从史实论切韵》。

［23］［25］《金明馆丛稿二编·东晋南朝之吴语》。

［26］《后汉书·王允传》。

［27］《三国志·魏志·李典传》。

［28］《陈书·沈众传》。

［29］《马克思恩格斯全集》第23卷，第785页

［30］［32］［42］［43］《金明馆丛稿初编·崔浩与寇谦之》

［31］《颜氏家训·勉学》："《庄》、《老》、《周易》总谓三玄"，指出了玄学的主要内容。

［34］《文心雕龙·论说》："迄至正始，务欲守文，何晏之徒，始盛玄论，于是(老)聃(庄)周当路，与尼父争涂矣"，就是指这种情势。

［35］《道德经》二十九章王弼注。

［36］《晋书·嵇康传》。

［37］《庄子·逍遥游》郭象注。

［38］《晋书·阮籍传》。

［39］《文选》卷四九干宝《晋纪·总论》。

［40］《日知录·正始条》。

［44］《金明馆丛稿二编·冯友兰中国哲学史下册审查报告》。

［45］《魏晋南北朝史研究》，《魏晋南北朝研究的过去和现在》，四川社会科学院出版社版，第4页。

廓清曹操少年时代的迷雾

安徽师范大学　万绳楠

一、少年曹操之谜

少年时代或弱冠以前的曹操是一片空白，而在这片空白中，又存在着许多难解之谜，历千年而不解。

《三国志·武帝纪》记述弱冠以前的曹操，只说他“少机警，有权数，而任侠放荡，不治行业，故世人未之奇也”。注引《曹瞒传》也只说他“少好飞鹰走狗，游荡无度”。似乎少年曹操，但知游手好闲。这带来了许多问题。譬如：

既然少年时代的曹操“不治行业”、“游荡无度”，那么，他何以能“博览群书”[1]？何以“能明古学”[2]？何以能“登高必赋，及造新诗，被之管絃，皆成乐章”[3]？难道这都是从天上掉下来的吗？

既然少年时代的曹操“不治行业”、“游荡无度”，那么，他何以能“才力绝人，手射飞鸟，躬禽猛兽”？何以能在南皮“一日射雉获六十三头”[4]？

既然少年时代的曹操“不治行业”、“游荡无度”，那么，桥玄何以会盛赞“幼年逮升堂室”的曹操为“命世之才”，能安天下者必为曹操[5]？李瓒何以能在曹操“微时”，即年二十举孝廉、为

郎之前，称赞"天下英雄，无过曹操"[6]，并要他的子女归依曹操？称赞曹操的还有何颙、许劭等人，可谓异口同声。这绝不是一个不治行业、游荡无度的少年所能得到的荣誉。

既然少年时代的曹操"不治行业"、"游荡无度"，那么，他为陈蕃、窦武翻案的胆识，从何而来？

既然少年时代的曹操"不治行业"、"游荡无度"，那么，他所具有的袁绍等人所不能望其项背的政见、武略、从何而来？

如此等等，不都是问题吗？不都是谜语吗？不都是须待廓清的迷雾吗？

先师陈寅恪先生曾说：在曹操的一生中，存在着很多疑点，需要弄清楚。我想这应是第一个疑点。这个疑点如果不弄清楚，论述与评价曹操就不可能全面，也不可能正确。

二、谯县曹氏宗族与曹操

要了解曹操的少年时代，就必须了解曹操的家世出身，只凭"赘阉遗丑"四字，是不能解决任何问题的，而必须探索汉末谯县曹氏宗族田庄的状况，并把它放到东汉广泛存在的宗族田庄中去考察。

亳县发现曹氏宗族墓群，董园村一号汉墓墓主人称"曹侯"，字砖上书刻的年号为汉桓帝延熹九年(166)。把这个发现拿来与文献记载相印证，就完全可以肯定，汉末谯县曹氏是作为一个宗族而存在于当时社会之中的。这个宗族有它自己的田庄与官宦人物。

关于谯县曹氏的由来，《三国志·蒋济传》裴注谓"魏武作《家传》，自云曹叔振铎之后。故陈思王作《武帝诔》曰：'于穆武皇，

胄覆胤周'。"陈彭年等《广韵》卷二《豪》第六"曹"字注引申为："魏武作《家传》，自云曹叔振铎之后。周武王封母弟振铎于曹，后以国为氏，出谯国(魏置)、彭城、高平、巨鹿四望。"虽然，在曹氏的由来上，有不同的说法，但谯国曹氏为曹氏四望之一，人们是没有异议的。

祖宗无须追远，下从曹操的曾祖父曹节谈起。

《三国志·武帝纪》裴注引司马彪《续汉书》说曹节"素以仁厚称"，为乡党所"贵叹"。生有四子：伯兴、仲兴、叔兴、季兴。季兴便是曹操的祖父曹腾。曹节在《刘晔传》，所引魏明帝诏中，被称为"处士君"。曹节是没有做过官的。但曹操的祖辈便不同了。曹操的祖父曹腾，顺帝时，"迁至中常侍大长秋。在省闼三十余年，历事四帝(安、顺、冲、质)"。桓帝时，又"以腾先帝旧臣，忠孝彰著，封费亭侯，加位特进"(《续汉书》)。除曹腾外，在曹操的祖辈中，还有人做官，至于父辈，做官的就更多。

《水经注校》卷二三阴沟水注写道："涡水四周城(谯城)侧，城南有曹嵩(曹操之父)冢。"其北"有圭碑，题云'汉故中常侍长乐太仆特进费亭侯曹君(曹腾)之碑，延熹三年(160)立"。又"有兄腾(应为腾兄)冢"，"冢东有碑，题云：'汉故颍川太守曹君墓，延熹九年卒'。而不刊树碑岁月。坟北有其元子炽冢，冢东有碑，题云'汉故长水校尉曹君之碑，历太中大夫司马长史引侍中，迁长水。年三十九卒。熹平六平(177)造'。炽弟胤冢，冢东有碑，题云'汉谒者曹君之碑，熹平六年立'。"

《水经注》这则记述，说了曹腾一辈，除曹腾外，为官的尚有曹腾之兄颍川太守曹某。他有二子，曹炽、曹胤。曹炽为长水校尉，曹胤为谒者。按《三国志·曹仁传》注引《魏书》记有："仁祖褒，颍川太守；父炽，侍中，长水校尉。"则《水经注》所说"汉故颍川太守曹君"即曹仁之祖曹褒。此人为曹腾之兄，但不知为伯兴、仲兴抑叔兴也。他二子曹炽、曹胤与曹操之父曹嵩同辈，也

都是官。

《三国志·曹洪传》又称"洪族父瑜，脩慎笃敬，官至上将军，封列侯"。注引《魏书》称"洪伯父鼎为尚书令，任洪为蕲春长"。《曹休传》注引《魏书》称"休祖父尝为吴郡太守"。此三人卫将军、列侯曹瑜，尚书令曹鼎，吴郡太守曹某，亦与曹嵩同辈。

至若曹嵩本人，据《武帝纪》注引《续汉书》，原"为司隶校尉，灵帝擢拜大司农、大鸿胪，代崔烈为太尉"。由此看来，东汉谯县曹氏之为望族，便不是没有由来的了。

兹将文献及考古所见曹操父、祖、曾三辈列之如下：

曾祖父辈：曹节。其后代称之为"处士君"。

祖父辈：曹伯兴、曹仲兴、曹叔兴、曹季兴。曹褒未知为伯兴、仲兴抑叔兴？此人官至颍川太守。曹腾即曹季兴，官至中常侍大长秋，封费亭侯。

父辈：曹炽。官至长水校尉；曹胤，官至谒者；曹嵩，官至太尉；曹瑜，官至卫将军，封列侯；曹鼎，官至尚书令；曹休的祖父曹某，官至吴郡太守。

谯县曹氏几辈人作为一个宗族存在，是毫无问题的。《曹休传》记曹休为曹操的"族子"，"天下乱，宗族各散去乡里"，曹休渡江至吴。后北归见曹操，曹操对左右称他："此吾家千里驹也"。之所以称他为"吾家千里驹"，即是因为曹氏宗族为当时的社会单位之一，族人如同家人。既然曹氏作为宗族而存在，那么，它就必然具有当时广泛存在的宗族田庄所具有的共同的特征或共性。汉末崔实写的《四民月令》，被认为是研究东汉晚期社会经济结构的典型性文献。《四民月令》描绘的田庄有宗族活动。正月、冬至祭祖；三月"振赡穷乏，务施九族，自亲者始"；九月"存问九族孤寡老病不能自存者"；十月纠合宗人举葬"同宗有贫窭久丧不堪葬者，……以亲疏贫富为差"；十二月"请召宗族、婚姻、宾旅，讲好和礼，以笃恩纪"。田庄中的宗族活动虽不一定

全如崔实所述，但要知道：一，宗族确为当时社会的基本单位，一个田庄基本上由一个宗族组成。二，宗族中的各个家庭有“亲疏贫富”的不同。生产虽由族长用“命”、“令”进行，由所选的“任田者”指挥（这是土地为宗族共有的反映），但除土地外，各家的财产是分开的，生活也是分开的。《三国志·曹仁传》附《曹纯传》注引《英雄记》，说到曹纯“与同产兄别居，承父（曹炽）业，富于财，僮仆人客以百数”。《曹洪传》注引《魏略》说到曹操“为司空时，以己率下，每岁发调，使本县平赀。于时谯令平洪赀财与公（曹操）家等”。曹操说：“我家赀那得如子廉（曹洪）耶！”这与《四民月令》所记宗族有“亲疏贫富”之分，完全吻合。

《四民月令》描绘的田庄每逢二月，“顺阳习射，以备不虞”；五月，“乃弛角弓弩，解其徽弦，弢竹木弓，弛其弦，以灰藏旃裘、毛毳之物及箭羽”；九月，“缮五兵，习战射，以备寒冻穷厄之寇”。这表明宗族有自己的军事组织与训练活动。当时每一个宗族田庄都有部曲。兵由宗族中的佃客充当，率领他们进行战射的则是宗族中的地主。

明乎此，便可了解曹操的从弟曹仁，何以“少好弓马弋猎”[7]，何以被人誉为“曹大司马之勇，贲育弗加也”[8]。也便可以了解曹操何以能“才力绝人，手射飞鸟，躬禽猛兽”；何以能在南皮“一日射雉获六十三头”。他们的武功是自幼在曹氏宗族田庄中练出来的。《三国志集解》卷一引刘昭《幼童传》说曹操“幼而智勇，年十岁，常浴于谯水，有蛟逼之，自水奋击，蛟乃潜退”。十岁而有这种功夫，就是因为一个宗族田庄，也是一个讲武场。自幼习武者多矣！

《四民月令》描绘的田庄每逢正月，“农事未起，……砚冰释，命幼童入小学，学篇章（小注：谓九岁以上，十四以下。篇章谓六甲、九九、《急就》、《三仓》之属）”。八月，“暑退，命幼童入小学，如正月焉”。十一月，“研冰冻，命幼童读《孝经》、《论语》、

篇章，入小学"[9]。这表明宗族田庄中有小学，为九岁至十四岁的幼童学习之所。按旧有"九年（九岁）教之数日，十年，出就外傅，居宿于外，学书计"，即入小学之说[10]。东汉宗族田庄之所以有小学，一为承旧说，正因为是承旧说，故幼童入小学用"命"，命也就是一定要入之意。二为宗族既是当时的社会单位，小学势必在宗族中设置。

认识东汉宗族田庄中有小学，是十分重要的。东汉不乏才识之士，他们所受的启蒙教育实为宗族中的小学教育。十岁还在谯县曹氏宗族中居住的曹操，毫无疑问，必为曹氏宗族小学中入学幼童之一。没有这个基础，他的文才就成为无源之水了。

总起来说，曹操自始生至十四岁（汉桓帝永寿元年至汉灵帝建宁元年），是在谯县曹氏宗族田庄中度过的。田庄中既有小学，又有武学；既学六甲（六十甲子）、九九、《急就》、《三仓》，又学战射。曹操的文才武略，其基础便是在田庄中打下来的。

三、"魏武帝为诸生"

《世说新语·识鉴》"曹公少时见乔玄"条注引《续汉书》说："初，魏武帝为诸生，未知名也，玄甚异之。"按《后汉书》卷五八《庾乘传》云："郭林宗见而拔之，劝游学宫（太学），遂为诸生。"同书卷八〇下《文苑传下·高彪传》云："至彪为诸生，游太学。"所谓"为诸生"，也就是为太学生。曹操少时曾入太学，为诸生，殆无疑义。当然，还须论证。下面从东汉的太学说起。

太学在东汉是有发展的。《后汉书》卷六一《左雄传》记顺帝"阳嘉元年，太学新成"，左雄奏谓"征海内名儒为博士，使公卿子弟为诸生（为诸生即为太学生的又一个证据）。……于是负书来

学，云集京师(洛阳)"。卷六《质帝纪》记本初元年夏四月庚辰，"令郡国举明经，年五十以上、七十以下，诣太学。自大将军至六百石皆遣子受业"。到桓、灵之间。太学诸生达到"三万余人"[11]。左雄谓"使公卿子弟为诸生"，质帝令"自大将军至六百名皆遣子受业"，在京公卿子弟入太学为诸生的多矣！

太学结业，在汉仍须通过举孝廉之途，才可做官。《后汉书》卷四七《杜根传》说杜根"年十三，入太学，号奇童"。安帝永初元年，"举孝廉，为郎中"。卷六七《党锢传·范康传》记范康"少受业太学，与郭林宗亲善。举孝廉，再迁颍阴令"。先游太学，后举孝廉，在东汉是一条很重要的入仕途径。

再看《四民月令》所记。在正月里，《四民月令》写道："农事未起，命成童以上入太学，学五经。(小注：谓十五以上至二十也)"在十月里，《四民月令》又写道："农事毕，命成童入太学，如正月焉。"成童入太学也用"命"，那就是一定要入了。不入是例外。"十五入太学"是旧制，由来已久。《白虎通德论》卷二《辟雍》篇说："古者所以年十五入太学何？以为八岁毁齿，始有识知，入学学书计，七八十五，阴阳备，故十五成童志明，入太学学经术。学之为言觉也，悟所不知也。"东汉宗族田庄中的成童，入太学所以也用"命"，因为这也是一个旧传统。如果某个年十五岁的成童，父亲在朝为官，他离开田庄到洛阳去上太学，就毫无怀疑的余地了。一方面东汉朝廷要求公卿子弟入太学，且下过"自大将军至六百石皆遣子受业"的诏令；一方面所在宗族田庄中的族长，又"命成童入太学"。入是可信的，不入，倒是不可信的了。当然也有不入的，那是例外。

现在，来看曹嵩与曹操。《续汉书》说曹嵩"为司隶校尉，灵帝擢拜大司农、大鸿胪，代崔烈为太尉"。他为司隶校尉应在桓帝时。在灵帝之朝，他位至列卿与三公之官。桓帝死于永康元年(167)，那年曹操十三岁。灵帝继位，次年(168)改年号为建宁。

曹操十四岁，他的父亲曹嵩，这年如果不是大司农，也是司隶校尉。还可注意，阳嘉四年，顺帝曾下诏"宦官养子悉听得为后，袭封爵，定著乎令"[12]。曹腾在桓帝延熹三年(160)以前死去，他的费亭侯封爵已由养子曹嵩承袭，曹嵩不仅是公卿，而且是列侯。"使公卿子弟为诸生"，"自大将军至六百石皆遣子受业"，"命成童入太学"，是东汉的成规旧法。再取《续汉书》"魏武帝为诸生"来印证，年到十五岁，父亲又是列卿的曹操，至洛阳入太学为诸生，就是铁定的了。

《四民月令》说"命成童入太学"，成童"谓年十五以上至二十"。《三国志·武帝纪》说曹操"年廿，举孝廉为郎"。曹操在洛阳太学之年应为十五岁至十九岁之年(灵帝建宁二年至熹平二年)。"二十曰弱冠"，曹操是弱冠举孝廉，为郎官。先入太学，后举孝廉、做官，也正是东汉给太学生安排的一条做官的道路。

由此可以解释曹操为何为陈蕃、窦武翻案与桥玄、何颙等人为何称赞曹操。

《武帝纪》注引《魏书》写到："先是大将军窦武、太傅陈蕃谋诛阉官，反为所害。太祖上书陈武等正直而见陷害，奸邪盈朝，善人壅塞，其言甚切，灵帝不能用。"按窦武、陈蕃同列于党人"三君"中，他们被宦官王甫等杀害，是在灵帝建宁元年(168)九月间。这年曹操十四岁。曹操入太学，为诸生，应在建宁二年。这年曹操十五岁，正当入太学之年。月份，据《四民月令》应在正月或八月，以正月的可能性为大。十月，第二次党锢事起，宦官曹节讽有司奏李膺、杜密等为钩党，李、杜等百余人被杀，妻子皆徙边。州郡大举钩党，死、徙、废、禁的六七百人。曹操但为窦武、陈蕃翻案，未及李膺、杜密。第二次党锢事起之后，宦官势力极盛，动辄被指为钩党，遭到迫害。以此，曹操不太可能在第二次党锢事起之后，为窦武、陈蕃翻案。他为陈、窦翻案，必在建宁二年十月第二次党锢事起之前，且必在建宁二年正月他入

太学之后，何以明之？

太学生上疏陈事，议论政治，在东汉晚期已成为一种风气。朝廷有时也把事情下到太学去讨论。《后汉书》卷四七《刘陶传》记桓帝时，“大将军梁冀专朝而桓帝无子，连岁饥荒，灾异数见。陶时游太学，乃上疏陈事”。疏中有“竟令虎豹窟于麑场，豺狼乳于春囿”之言，直指当时的宦官政治为虎狼政治。后来有人提出货轻钱薄，宜改铸大钱，“事下四府群僚及太学能言之士”进行讨论，并将意见上奏朝廷。刘陶又上议谈及：“比年以来，良苗尽于蝗螟之口，杼柚空于公私之求。”这又是在抨击当时的政治。事下“太学能言之士”，表明太学生议政，当时是允许的。不仅允许，而且要求他们议政。因此，刘陶二次上奏议论政治，就不奇怪了。桓、灵之际，议政在太学生中，已经成风，建宁二年，曹操刚入太学为诸生，便为窦武、陈蕃翻案，也就不奇怪了。这件事可以反证曹操之必为太学生，且入太学之年必为建宁二年。这以前，曹操非太学生。不可能议政，为党人翻案。第二次党锢事起之后也无可能。

曹操以十五岁之年，入太学为诸生，为窦武、陈蕃翻案，对于朝野党人无疑都是一个震动。桥玄、何颙等人何以盛赞曹操，原因也就可以明白了。

《武帝纪》建安七年注引《褒赏令》载曹操祀桥玄文，中有语云：“吾以幼年，逮升堂室，特以顽鄙之姿，为大君子所纳，增荣益观，皆由奖助。”幼年是相对于“弱冠”而言，故《礼记·曲礼上》谓“人生十年曰幼学，二十曰弱冠”。《世说新语·识鉴》谓“曹公少时见乔玄”，少也就是幼的意思。十九以下可称幼，也可称少。注引《续汉书》则明言曹操见桥玄在“为诸生”之时，即在曹操为太学生之年，桥玄在灵帝初，以度辽将军被征为河南尹，转少府、大鸿胪。曹操入太学，为诸生之年，桥玄正在洛阳做官。这二人也只能在洛阳相识。

曹操以一个十五岁的太学生，敢为窦武、陈蕃翻案，这不能不使桥玄惊叹："天下将乱，非命世之才不能济也，能安之者，其在君乎！"如果曹操是一个"不治行业、游荡无度"的少年，桥玄的话，便牛头不对马嘴了。

在东汉季年，"匹夫抗愤，处士横议"是一个方面；"激扬名声，互相题拂"，又是一个方面。两方面都具备，才能真正知名。曹操抗愤为陈、窦翻案，虽然已使他出名，但要真正出名，还要经过题拂或品评。东汉号称"性明知人，好奖训士类"、"善人伦"的郭太(郭林宗)，已于建宁元年正月死去[13]。他以后最知名的"好人伦"、好核论人物的人，是汝南的许劭(许子将)。《武帝纪》注引《世语》记桥玄曾对曹操说："君未有名，可交许子将。"曹操遂往见许子将，"子将纳焉，由是知名"。所以知名，是因为许劭给了曹操以"子治世之能臣，乱世之奸雄"的评语[14]。《后汉书》卷六七《许劭传》记曹操往见许劭。在"曹操微时"。"微"有"贱"之义，即在曹操尚未做官的时候。由此可以断定：曹操往见许劭亦必在为太学生之时。许劭之所以能给曹操以"治世之能臣，乱世之奸雄"的评语，只是因为曹操敢为窦武、陈蕃翻案，并已经得到桥玄的赏识与推荐，除此再无别的解释。

以为汉家将亡，能安天下者必曹操的何颙，据《后汉书·党锢传》本传，少游学洛阳，"郭林宗、贾伟节等与之相好，显名太学"。"及陈蕃、李膺之败，颙以与蕃、膺善，遂为宦官所陷，乃变姓名，亡匿汝南间"。何颙与袁绍为奔走之友，何颙"常私入洛阳，从绍计议"。中平元年(184)，党锢事解。何颙才出来应司空府之辟。他与曹操相识，并称赞曹操，亦当在曹操入太学，为陈、窦翻案之后，第二次党锢事起之前。

从《何颙传》所记何颙"常私入洛阳，从绍计议"；从《三国志·袁绍传》所记"太祖少与交焉"，可知曹操与袁绍交往，也在他到洛阳，为大学生之时。

至于李膺之子李瓒称曹操于“曹操微时”，原因是什么，微时指何时，无须再解释就可以明白了。

知道了曹操出身于太学，不仅可以解开如上所云曹操为陈、窦翻案与桥玄、何颙等人对曹操备加称赞之谜，而且可以解开曹操何以“能明古学”、造新诗，既有武略又有文才之谜。

问题还不止于此，知道曹操出身于太学，曾为党人领袖窦武、陈蕃翻案，受到党人如何颙、李瓒等人的盛赞，也就可知曹操实为东汉党人（包括太学生）的拥护者与继承者，是党人的传人。不妨再举二事说明。

与举孝廉为郎同年，曹操出任洛阳北部尉，“灵帝爱幸小黄门蹇硕叔父夜行，即杀之。近习宠臣咸疾之”[15]。这与党人李膺在司隶校尉任内，杀中常侍张让之弟、“贪残无道”的野王令张朔，可谓一前一后，互相辉映。

应劭《风俗通义》第九《城阳景王祠》又记，自琅琊、青州六郡及渤海都邑、乡亭、聚落皆为“城阳景王刘章立祠，造饰五二千石车，商人次第为之，立服带绶，备置官属，烹杀讴歌，纷籍连日，转相诳曜，言有神明，其谴问祸福立应，历载弥久，莫之匡纠”。正是妖风四煽，历三百余年而未绝。到桓、灵之际。“唯乐安太傅陈蕃、济南相曹操一切禁绝，肃然政清。陈、曹之后，稍复如故”。应劭叹云：“安有鬼神能为病者哉！”这则记载，清楚说明了曹操与党人陈蕃等在思想与政治之间的继承关系。

东汉党人及其支持者，是地主阶级的改革派。他们抨击朝政，打击宦官，力图扭转东汉的虎狼政治与歪风邪气。但是他们没有成功，成功的是他们的传人太学生曹操，这对于我们考察曹操推行政治革新的思想渊源和实质，给予曹操以全面的正确的评价，有重要的意义。惜乎以往不知道曹操是太学生，更不知道曹操的整个少年时代如何度过。今年为曹操诞生的一千八百三十三周年，应当是我们廓清曹操少年时代的迷雾的时候了。

曹操的生平有很多疑点，是陈寅恪先生提出来的。我写了一篇《解开千年之谜——〈短歌行·对酒当歌〉》，现在再写这一篇《廓清曹操少年时代的谜雾》。仅以此双文纪念陈寅恪先生。

注释：

[1] 注引孙盛：《异同杂语》。

[2] [3] [4] 注引《魏书》。

[5] 《三国志·武帝记》。

[6] 《后汉书》卷六七《党锢传·李膺》。

[7] 《三国志·曹仁传》。

[8] 《三国志·曹仁传》注引傅子。

[9] 俱《齐民要求》卷三《杂说》所引。

[10] 《礼记·内侧》。

[11] 《后汉书》卷六七《党锢传论》。

[12] 《后汉书》卷七八《宦者传·孙程传》。

[13] 《后汉书》卷六八《郭太传》。

[14] 注引孙盛：《异同杂语》。

[15] 《三国志·武帝记》注引《曹瞒传》。

略论东汉之宦官

广东省社会科学院　　金应熙

昔年于香港大学中文学院听寅恪先生讲魏晋南北朝史，先生首次授课时即标出要义，谓东汉晚年统治阶级中有两类人群，一为大抵出身非儒家寒族之内廷阉宦，一为大抵出身儒家大族之外廷仕大夫，而魏晋之兴亡递嬗反映此两大势力竞争之胜败。初闻绪论，印象弥深。此一论断，先生后此在《书世说新语文学类钟会撰四本论始毕条后》等论文中曾加阐述，对海内外之中国中古史研究固已贡献非浅矣，然亦有部分学者对东汉宦官问题持有不同看法，尤以对魏武所行政策代表非儒家之寒族或东汉阉宦一点，异议最多。今摭拾有关史料，旁参汉史研究近年成果，草此短文，略论东汉宦官之性质，欲以推证先生论断之精确，并为先生逝世二十周年之纪念。

本文所欲讨论者，凡有三点。

一曰汉代豪族分布之区域性。区域性分析为寅恪先生研究中古史常用之方法，近年日本学者取以探究汉代豪族之发展，获得重要成果。盖两汉豪族之兴起在全国各区域中甚不平衡，其发展最早者为中原地区，江淮地区次之，巴蜀地区又次之，冀、青二州部分郡县至东汉初年豪族方始壮大，为时最晚[1]。在每一区域中，豪族发展程度亦不一致，在同一郡、国内往往有新兴豪族与旧族邻接共处。至东汉初年，豪族分化为士族（儒家大族）与地方

强宗已渐明显。光武帝之创业实以士族为其社会基础，故儒家大族势力日益昌盛。审其分布，在中原地区者为多。前人已言《后汉书》列传部分不啻为当时中州人士之合传，盖以立东京之朝者多出身儒家大族也。东汉末年之清流党人无疑以经学传家之大族为主干，而考党人籍贯，则司隶、豫州、兖州共占百分之七十，其中汝南、颍川、山阳三郡竟共占党人总数约百分之四十[2]，然则儒学大族在中原地区之集中程度，亦从中可见矣。

至若各地次第兴起之地方强宗，虽与儒家大族具有大致相同之社会经济基础(大土地所有制与宗族组织)，但在文化及政治趋向上则差异颇大。在东京尊儒气氛下，彼等因亦受到儒学程度不同之影响，但并未"服膺儒教"，不贵礼法而重智术，不宗经学而尚文辞。魏武出身所自之谯县曹氏即为此类强宗之显著例子。与儒家大族相比，地方强宗所保留之战斗团体性质较强，其地处西北及北边各地者尤为浓厚，唯在文化、学业上则远分逮之类。由于缺乏儒家大族所重视之家风及家学，地方强宗子弟虽或亦游学京师，等待及追求与士族子弟殊不平等之仕进机会，然而在进入中央政界之通路上常遇极大困难，多数人之成就只能以地方豪杰为限，而渴望权势者遂设法另辟途径(如以财力交结当权者)，由是促成在出仕门路上清流与浊流之争。

二曰东汉宦官之籍贯及出身。在前揭论文中，寅恪先生已点出东汉阉宦多数出身非儒家之寒族，属"乞匄携养"之类。顾因文章并非专论汉史，故对宦者家世籍贯未加详考。今略依先生从籍贯入手研究唐代宦官之方法，据史册、碑文所记对东汉宦官之籍贯试作统计。其籍贯无可稽考，但曾获封爵之宦官则统计其封邑所在地，因封邑与出生地多半邻近也[3]。由统计所示，受到宠任之东汉宦官以来自南阳及荆州其他各郡者为最多，例如孙程等十九侯中与此区域有关者即占十一人。至顺帝朝以后，籍贯在黄淮平原中部(今河北、山东二省邻边地区及以南至淮河以北一带)之

宦官有所增加。但籍隶中原地区者则在东汉一朝中均殊少见，在五十余例中仅有寥寥数人。夫中原地区为帝都所在，亦当时全国政治、经济、文化之中心，又为儒家大族荟萃之地，而宦官之来自此区者反而稀少，此诚深可注意者也。日本吉川幸次郎教授亦曾留意宦官籍贯问题，谓"旧中国之宦官往往由一处地域大量提供，如后汉时代河北河间一带即其例也"[4]。教授之意殆以桓、灵二帝始封侯国俱在冀州中部，故所信任宦官者亦多出于此一地区欤？依此分析，则东汉宦官籍贯分布之特殊现象可获得合理解释，宦官多南阳、荆州人，当与东汉帝室龙飞前侯国前后所在地有密切关系也。

汉代宦官之来源，主要可分因犯法受腐刑及自宫以求充役两类。建武三十一年秋，光武"诏令死罪系囚皆一切募下蚕室"[5]，故东汉初期宦官或以前一类居多。及顺帝以后，阉宦权势渐大，于是"有更相援引，希附权强者，皆腐身熏子，以自衒达"[6]，后一类人数遂大增加矣。从宦官籍贯观之，窃疑上举两类之外尚有第三类来源，即有一部分宦官来自对皇帝家族有特殊人身依附关系之微贱家庭是也。不论属何来源，一为阉宦后其社会地位即骤然降落，"刑余之人无所比数"，尤为儒家大族所蔑视。外廷士大夫中如有与宦官家婚姻，若胡广、荀彧之所为者，虽硕望、通才，亦必获讥于世。由于此种社会心理之存在，出身儒家大族而成宦官者，其例绝鲜，仅见于袁赦（汝南袁氏）一人。赦与隗同宗，当是袁氏疏属，其沦为阉宦或以坐法受刑之故。宦官出身于地方强宗者稍多，除出自谯县曹氏之曹腾外，有曹节、侯览等。在宦官群中，此曹有较高之家族社会地位，本人文化程度及办事能力亦超绝侪辈之上，故亦有用事柄政之较多机会。此外大多数宦官皆"起于微"贱，其家族之社会地位原来即甚低下，故更为儒家大族所轻鄙也。总而言之，东汉宦官出身、来源虽不一致，而其与儒家大族在社会上之分野及对立则至为明显，寅恪先生从其共同特

点统称之为非儒家之寒族，其概括可谓确切。

三曰东汉历史上宦官之地位与作用。夫汉代社会之基本构造，本由天子通过乡里基层组织对小农直接进行人身支配。东汉豪族势力不断壮大，以其田庄经济为核心建立新型农村秩序，皇权支配受到严重威胁。在政治思想上，士族大官僚与其门生故吏之间形成君臣之义，于是统一政权之思想基础即普遍性君臣观念亦告动摇。积此种种矛盾，至东汉后期乃爆发为士族势力与皇室势力之全面冲突，党锢事件不过为冲突之一幕而已。皇室虽对外廷士大夫采取高压措施，而实际上则处于较弱之防御地位，既无力阻止士族势力之坐大，亦唯有坐视国家权力之继续弛缓矣。官僚选用制度为冲突焦点之一。对儒家大族控制下选举制度之弊端，诸如士大夫交游结党、把持清议、操纵选举，用人标准重德行而忽视才能等等，朱穆、刘梁、王符、徐干曾先后激烈指责。皇室亦曾试图改革，但其措施（如设立鸿都门学）本身亦有严重弊病，在士大夫一片反对声中迅速归于失败。

东汉宦官不过为皇权之羽翼。自光武以降，东汉诸帝之任用阉宦即所以巩固皇权。如中常侍之职由"参选士人"而"悉用宦者"[7]，及其后任务之加重与员数之递增，皆其例也。天子在权力斗争中委宦官以重任，盖以对此曹既可信赖，又可放心。其可以信赖者，不徒以"中人无外党"也，亦由宦者群夙对皇室有依附性质，为天子之家奴，且与威胁皇权之士族势力在社会上处于尖锐对立地位，故在士族与皇权之冲突中，宦官能一贯坚守维护皇室利益之立场。其可以放心者，则汉世宦官外无宗族势力之援，内乏团结一致之集团意识，根基孱弱，一旦君主恶其骄扈，即可随意处置[8]。观夫左悺、王甫之徒，皆曾为皇室立鹰犬之效，用能手握权柄，若有回天之力，然转眼却失势蹉跌，或狼狈自裁，或磔尸城阙，平日趋附乌合之友党宾客遂瓦解星散矣。其不能如唐代宦官之盘根错节，使人主有"力务难拔"之叹者，断可见也。

要之，东汉宦官之政治命运实与皇权密切相关。永元以后，宦者始有用权者，而汉道已渐陵夷。适袁绍诛灭宦官，随之而来者非汉室之再兴，而为皇纲之完全失坠。

曹操出身于非儒家之宦官家庭，其好法术，尚文辞，明显受家庭教育之影响。及其为政，则推行法家政治，唯才是举，绝朋党毁誉，更明示天下以遏制儒家大族之大政方针。寅恪先生对此论之详矣。有疑先生之说者，或谓孟德少年时为太学生，曾上书雪陈蕃、窦武，及任洛阳北部尉时又诛杀宦官亲属，则应与清流士大夫为同党。窃谓史家知人论世，殊不宜以少时行径为生平定论，且曹公在"让县自明本志令"中固已明示其早岁所为之目的，盖彼"自以本非岩穴知名之士"，故"欲作政教以建立名誉，使世士明知之"也。斯正智术处世之一端，不得据此证孟德衷心追随党人明矣。或又谓曹操麾下有众多士族分子，颍川名士荀彧、陈群等且为曹氏智囊团中主要人物，故士族地主实为曹魏政权之社会基础，至于孔融、杨修等士族代表人物之见杀乃因干犯曹操利益，与操所行政策无关。鄙意乃为英雄创业必力求对社会各阶层势力兼容并蓄，充分利用，曹操亦然。曹氏本属地方强宗，故孟德起兵，即首获谯沛亲族之拥护。稍后复收编黄巾起义军余部为青州兵，则以操亦接受新兴道教教派的若干观念，故有成功之基础。此均在颍川士族与曹氏合作以前。曹操之成功在其能平衡驾驭其部下之各种社会势力，并非专以士族为基础[9]，操亦未因与颍川士族集团结合而遂改变其抑制儒家大族之政策也。故上举两难均不足以撼寅恪先生之说。

回忆畴昔先生授课，有时出题命同学各写为习作，再于堂上会报，先生指其得失。当年情事如在目前，而岁月不居，瞬逾卅稔。今写此稿，犹是习作也，已不得请先生指其纰漏，悲夫！

注释：

〔1〕 据木村正雄、鹤间和幸、佐竹靖彦诸氏研究成果。

〔2〕 金发根：《东汉党锢人物的分析》，《历史语言研究所集刊》，第三十四本，下册。

〔3〕 参看胜村哲也：《后汉知识分子的地方差别及自律性》，刊于《中国中世史研究》，1976年，第77页。

〔4〕 《吉川幸次郎全集》，第7卷，第46页。

〔5〕 《后汉书·光武帝纪》。

〔6〕 《后汉书·宦者传》。

〔7〕 《后汉书·朱晖传》。

〔8〕 此处论点颇采矢野主税：《门阀社会成立史》，第三章：《后汉宦官的性格》，参看江幡真一郎：《后汉末农村之崩坏及宦官的害民》，《集刊东洋学》，第21号，1969年。

〔9〕 万绳楠：《曹魏政治派别的分野及其升降》，《历史教学》1964年，第1期。

牟子《理惑论》撰年新探

广州市社会科学所　　谭世保

一、研究史简介及本文意图

关于牟子《理惑论》的撰写年代，是佛教研究史中长期聚讼不决之一大悬案。正如台湾学者张曼涛指出："现代中国佛学的研究，其能引起学界广泛的注意，甚至国际学界的关心，其最为始作俑者，即是牟子理惑论、大乘起信论，以及四十二章经和楞严经等之考证问题，引人入胜……表面看来，这只是佛教的一经一论，徒钻牛角尖而已，事实上并非如此简单，它所包含的问题，不亚于任何一部数百万言大著之重要。"[1]

《理惑论》最早为南朝宋明时陆澄所编《法论》提及，其全文则始载于梁僧祐所编《弘明集》卷一。据今流行的明藏本《弘明集》，其标题为："理惑论三十七篇，一云苍梧太守牟子博传，汉牟融。"[2]其起首一段为序文，述牟子于汉灵帝死之前后在交州一带的经历活动。明末辨伪家胡应麟首先提出："尝疑六朝晋、宋间文士因儒家有《牟子》，伪撰此论以左右浮屠。"[3]自此迄今，国内外学者争论纷纭，大约有如下三派意见：(一)《理惑论》为东晋以后人假托汉人之伪作[4]。(二)《理惑论》为东汉末至三国中叶

的牟子所作[5]。(三)《理惑论》之序文和本文的写作时代早晚不一、序和本文一部分是公元2世纪末或3世纪初牟广的著作，而许多关于佛教的话则是3世纪末或4世纪时后人加入的[6]。

综观三派论著，各有侧重。一、三两派皆回避了对《理惑论》序文的具体研究分析，只从其文中找破绽以证其全体或部分为伪。而第二派除了针对一、三两派的意见而为其本文辩护外，重点则以序文为自己正面立论的基础。这是因为第一派学者以为，只要证明其本文为伪，则序文之伪不证自明；第二派学者认为，只要证明其序文所述与史书吻合，则其全文皆可信为真；而第三派学者则以为其序文不妨全部皆真，本文仍有可能被后人陆续掺假。例如：第一派的吕澂说："从《牟子》的自序里的一些叙事(象交州牧弟的被杀等)和它文字上一些特征(象引《老子》而不及《庄子》，又避明帝讳，称庄公为严公等)，诚然可以使人相信它是汉代的作品，然而这些也是有意作伪者所能做作出来，甚至必须如此做作出来的。至于它的内容取材于佛典译文本的地方，则因为头绪纷繁照顾不周，就往往露出了马脚而不易掩饰。"[7]这种说法自然不能说服第二派，例如第二派的福井康顺说："值得注目的是，序传的内容颇合于汉末三国的史实，这一点，对于认为牟子是后世伪作的论者来说，应该是不能不驳斥的一点。……可是，关于这一点，从来的论者几乎都不曾深入地去讨论，这真可说是不彻底的议论。"[8]尽管目前第二派学者较为人多势众[9]，而第一派的观点有不少薄弱环节，难以服人，笔者仍认为其辨伪的大方向是正确的。但是，要使此说得立，二、三派说皆破，就必须接受挑战，直接就序文的真伪展开论战。与吕澂等学者的看法相反，我认为《理惑论》作者的政治制度史知识比宗教思想史知识浅薄得多，故其序文的伪迹就比本文更显而易见。下文略陈管见，试作新探，敬请方家教正。

二、《理惑论》序文辨伪

先看第二派学者所立之序文与史书吻合说。

(一)首倡此说的孙诒让说：

其首自叙云：先是牟子将母避交趾，被州牧优文处士辟之。牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀，时牧遣骑都尉刘彦将兵赴之……考吴志刘繇传载笮融至豫章杀太守朱皓，而士燮传载交州刺史朱符为夷贼所杀，其时代适相值……则此所谓州牧者，即朱符；所谓牧弟为豫章太守者，即朱皓也。笮融始末，陈志附见刘繇传，而不详其官阀。据裴氏孙讨逆传注引江表传，知其尝为下邳相，皆不云中郎将；朱符朱皓事，陈志所记尤疏略，据此书知其为兄弟，此亦为陈志裴注作补正者所当知也。[10]

(二)伯希和说：

乃考《牟子》序文所志之事，确与史载者相符；而且可以补史载之缺。例如序谓交州牧弟豫章太守为笮融所杀，《牟子》皆未著录州牧太守兄弟之名，然考史文，则知兄名朱符，弟名朱皓。观此二人姓之相同，足证《牟子》之说可信。六朝时佛教道教伪造之人，无此正确，亦无此技能。观《化胡经》与《汉法本内传》之疏陋，可以证《牟子》之非伪矣。[11]

(三)周叔迦说：

其传中曰："牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀。"考后汉书陶谦传，笮融杀豫章太守朱皓。皓，朱儁之子也，见朱儁传。然儁传不言尚有他子，唯吴志士燮传云："交州刺

史朱符为夷贼所杀。”又云：“朱符死后，汉遣张津为交州刺史，津后又为其将区景所杀。”……而后汉书朱隽传亦云：“交趾贼梁龙与南汝(谭按：“汝”应为“海”，周引下文尚多脱误)太守孔芝叛，光和元年，拜隽交趾刺史，令过本郡，简募家兵。既到州，斩梁龙，降者数万人，旬月尽定，征为谏议大夫。”则隽既内征，遂补其子符为刺史，以统御其家兵，亦所当然。然则符亦隽子也，而后汉书不载者，意以其为夷贼所害，阖家罹于难而绝嗣耶？抑中原丧乱，道途梗塞，其丧卒未归耶？又岂符为其从子耶？

(四)胡适对周叔迦的考证大加肯定说：

先生说交州刺史朱符是朱隽之子，或是他的侄子，此说根据有三：

(1) 后汉书陶谦传：笮融杀豫太守朱皓。

(2)又朱隽传：子皓，官至豫章太守。

(3)吴志士燮传：交州刺史朱符为夷贼所杀。

先生综合此三事，用来解释牟子自序中“牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀”一语，断定交州牧为朱符，于是这一篇自序传遂成为有历史可证的文字。此序有了历史的证实，于是全部《理惑论》也成为可信的史料了。

胡适还补充自己的考证说：

此事关键在于两点：(一)牟子时的州牧是否朱符？(二)朱符是否朱隽的子侄？今天我读吴志薛综传，见薛综上孙权疏……其中云：

又故刺史会稽朱符多以乡人虞褒、刘彦之徒分作长史(谭按：“史”应为“吏”)……此刘彦即是牟子自序中州牧“遣骑都尉刘彦将兵赴之”的刘彦，可证当时州牧为朱符。又朱符是会稽人，朱隽正是会稽上虞人；我们虽不能确证他是朱隽的子侄，但似无可疑了。又隽传称朱皓“亦有才行”(吴

志刘传注引献帝春秋），许子谓繇曰："朱文明（皓）善推诚以信人。可见皓之为人。"据薛综所记，朱符是个无才行的贪官，故《隽传》不载。[13]

第（二）派学者至胡适为止，基本完成了对序文的考证，此后福井康顺等人的研究虽然有若干新论，但都是在此主干上添枝加叶。下面就在述评各说的基础上考证《理惑论》序文之伪。

（1）正如陈垣指出："现存汉译诸经及牟子，均在被告之列。在其本身讼事未了以前，没有为人作证的资格。"[14]上述第二派学者都犯了类似陈垣所告戒的且更严重的错误，即让被告本身成了证明自己的真实性的唯一有力证据。表面上他们似乎是运用了若干史料来证明牟子序文所序是真人真事，但只要认真推敲他们所举的史料，无论是单条还是全部加起来，都不可能推论出他们的结论。例如，孙诒让所举史料并不能证明牟子序文的州牧即朱符，牧弟即朱皓。至于伯希和说"观此二人姓之相同，足证《牟子》之说可信"，把朱符与朱皓定为兄弟，就更加牵强附会了。而周叔迦多举了有关朱隽传的记载，也不能证明朱符是朱隽之子或侄。再看胡适的补证，只是多举了薛综的疏文，其中提到朱符是会稽人，同时他手下有个官吏叫刘彦。恰好牟子序文提到州牧手下有个骑都尉名刘彦，胡适据此便说："可证当时州牧为朱符。"仅就审查真伪的方法来看，胡适等人之错是明显的。任何一个骗子所伪造的履历，都可以而且需要编造自己曾在某时某地与某些人有过关系，假如审查者只查到若干真人姓名与被查者履历所述的人名相符，便断言该履历所述皆真人真事，该人并非骗子，这样的审查者未免过于轻信了。再看，胡适有何客观史料可以解决"朱符是否朱隽的子侄"这个他自认为关键的问题呢？一条也没有。就其所举"朱符是会稽人，朱隽正是会稽上虞人"这点而言，充其量只能说明他俩是同郡同姓人，是否同县同乡同族尚难断定，更不用说证明他们有旁系或直系的亲属关系了。但是胡适却

硬说："我们虽不能确证他是朱儁的子姪，但似无可疑了。"既无确证，怎能"无可疑"呢？他们这个没有确证的判断，其实是从序文"牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀"一语而来的。但是，众所周知，《理惑论》包括其序文本来是受审查的被告，第二派学者假如是审判官而不是被告的辩护人，就只能用客观史料审查序文所说是否真实。然而，他们却颠倒了客观证据与被审查者之关系，不仅用序文所言作为自己是真实的孤证，而且进一步用它来证明史书的记载疏漏失实。于是牟子"可以补史载之缺"之类的说法便大行其道了。按理，任何没有成见的审查者，面对被审查的"牧弟为豫章太守"之类于史无证的话，起码应抱存疑的态度，否则难免误信误断。如周叔迦说："儁既内征，遂补其子符为刺史，以统御其家兵，亦所当然，然则符亦儁子也。"这完全是想当然的推测，与史实不符。按《后汉书·灵帝纪》载朱于光和四年(181年)仍任交趾刺史。《资治通鉴》卷五十八记儁于同年被征为谏议大夫。又《后汉书·贾琮传》载："中平元年(184年)，交趾屯兵反，执刺史及合浦太守……有司举琮为交趾刺史。"由此可见，在朱儁之后，尚有别人及贾琮先后继任交趾刺史，朱符是接贾琮之班而非继朱儁之位[16]。周叔迦想用朱符是朱儁的继任者来证明他们有父子关系，是完全错了。其后，福井康顺等都宣扬此误说[16]。直到今天，任继愈等认为在朱儁离任后，"大概按汉代任子制度补其子朱符为刺史"[17]这就错上加错了，因为汉代的"任子制度"并非父离子继制，而是规定二千石以上的官吏任满三年者，可任子一人为郎，至东汉末此制演变为质子制。

其实，周叔迦虽然想当然地认为朱符是朱儁之子，但因为无法解释朱儁传只附记朱皓不记朱符，而觉得这一推断不够踏实，所以他又用一连三个设问句表示可能的原因。其中最后一句显然与朱符是朱儁之子的判断有矛盾，亦即与牟子序文的说法矛盾。因为朱符如果是朱儁之从子，那么朱皓充其量只能是朱符的从

弟，与序文说朱皓是州牧亲骨肉不符。奇怪的是，胡适既把周叔迦的两个矛盾判断合二为一，加以肯定说："朱符是朱儁之子侄。"但又对朱儁不附记朱符的原因另作新释，认为是由于朱皓有才行，而朱符是无才行的贪官。据此，胡适似乎又认为朱符是朱儁之子而非侄。其实，这种种设问、解释所以模棱两可，似乎这样，大概那样，无一站得住脚，原因就在于牟子序文所述含糊不清，于史无证。而周叔迦、胡适等人的考证则是"大胆假设"有余，"小心求证"不足。

由于从来没有人指出第二派学者这些考证上的毛病，故胡适对他们的观点便日益自以为是。本来，胡适在早年与陈垣讨论时尚不得不承认牟子为被告，不可为人作证[18]。但在十多年后与周一良讨论时，便十分武断地把《理惑论》说成是佛教初传中国史迹的最重要的记里大石柱子，"可以用来评判别的史料，而不是用别的史料来怀疑"它[19]。他还宣称："如果其中有作伪，或后人增添的成分，不应该没有漏洞被怀疑的史家戳穿，不应该没有把柄被我们抓住。"[20]其实，《理惑论》本文的把柄已被梁启超、吕澂等人抓住了，只不过胡适等人强为开脱而已，至于序文的漏洞，则由于他们上述似是而非的考证，把它们掩盖了。的确，当今学界流行的仍是胡适这种看法，而且更混乱。如任继愈等认为："交州牧当是朱皓之兄，朱之子或儁之侄。"[21]这里的"朱之子"是指朱皓还是朱儁抑或另一朱姓之子，从文句的结构是很难判断的，假如是指朱儁，则此句应改为儁之子或侄，上句应改为皓之兄或从兄。这样，虽然可以使这两句话意思明白，但其后文又只把朱符说成是朱儁之子，可见仍是自相矛盾。

（2）第二派众口一言，硬说牟子序文的交州牧就是史书所载交州刺史朱符，这是相当主观的判断，其客观后果是掩盖了牟子序文之一大漏洞——序文中的交州牧与历史真实人物朱符所任之交趾刺史是不可混为一谈的两个官职。

首先要明确一点，汉魏时期州刺史与州牧是区分得十分清楚的。《后汉书·百官志五》载："孝武帝初置刺史十三人，秩六百石。成帝更为牧，秩二千石。建武十八年，复为刺史。"又据同书《灵帝纪》及《刘焉传》载，灵帝中平五年时，汉廷接受太常刘焉的建议，"出焉为监军使者，领益州牧，太仆黄琬为豫州牧，宗正刘虞为幽州牧。皆以本秩居职，州任之重，自此而始"。要注意一点，就是这次官制改革并非把所有州刺史都改为州牧，而是实行了州牧与刺史并行制。朝廷只任命位高权重的官员为某些州的州牧，而多数州的长官仍为刺史，不能称之为州牧。如《三国志·武帝纪》载："初平元年(190年)春正月，后将军袁术、冀州牧韩馥、豫州刺史孔伷、兖州刺史刘岱……同时俱起兵。"又同书卷三一《刘二牧传》载："兴平元年(194年)……州大吏赵韪等贪璋温仁，共上璋为益州刺史，诏书因以为监军刺史，领益州牧。"都可证其时州牧与刺史并设，两者的权力和官秩是有明确区分的。总之，自汉至魏，州牧与刺史是不可混为一谈的，当时人及接近其时的西晋初人都不会把两者的沿革和区别搞乱。但是，后人却因事隔年久而产生混乱，往往误以为汉于中平五年便全面恢复了单纯的州牧制，并由此以为后代的史书把汉魏的"刺史"称为"牧"是合理的，进而认定牟子所说州牧是指交趾刺史朱符也是合理的[22]。这种推断显然违背历史考证常识。我认为，后世史家因本身所处时代的局限而误把前代不同官职混淆，这是难免而且可以理解的；但是，身为当时当事之人的叙述是不可能出现这种错误的，由此可以反推《理惑论》应是后人之伪作。把后汉中平五年实行的州牧与刺史并置制误解为用州牧全面取代刺史，始见于南朝宋范晔撰《后汉书·灵帝纪》："(中平五年)是岁改刺史新置牧。"其后唐杜佑及清惠栋等皆沿此误[23]。牟子序文说东汉末交州有州牧，首先露出了一大破绽，表明作者是受了范晔之类的后世史家的误记影响，不知东汉末年州牧与州刺史的区别。

（3）牟子序文误加于朱符之"州牧"衔头，不仅如上所证，是把"刺史"误作"牧"了，而且"州"字也是沿袭后世史家追书之误。因为朱符任刺史之时，尚无作为行政区域名的"交州"一词，故根本不可能有交州牧或交州刺史之称。《宋书》卷三八《州郡志》四载："汉武帝元鼎六年开百越，交趾刺史治龙编。汉献帝建安八年(203年)，改曰交州。"《晋书》卷一五《地理志》下、《通典》卷一八四《州郡一四》均同此说。《艺文类聚》卷六引苗恭《交广记》说："汉武帝元鼎中……南置交趾刺史。建安二年，南阳张津为刺史，交趾太守士燮表言：'伏见十二州皆称曰州，而交独为交趾刺史，何天恩不平乎？若普天之下可为十二州者，独不可为十三州乎？诏报听许，拜津为交州牧，加以九锡，彤弓彤矢，礼乐征伐，威震南夏，与中州方伯齐同，自津始也。"又《元和郡县图志》卷三十八《岭南道》五载："汉本定为交趾刺史，不称州，以别于十二州。建安八年，张津为刺史，士燮为太守，共表请立为州，自此始称为交州焉。"对上述史料，首先要说明一点，张津被立为交州牧之年有两说：一为建安二年，一为建安八年。应以二年为是，因为《三国志·士燮传》之裴注据《交广春秋》说："建安六年张津为交牧"，目的是驳《江表传》关于张津死于建安五年以前之误说，可证张津在建安六年以前便任交州牧，故八年始任说可以排除。其次，上文第（1）节已证明贾琮为朱符前任，现在又进一步证明张津为朱符之后任，并证明在张津以前，汉朝未立交州，只有交趾地区，故历任刺史皆只称交趾刺史。直到建安二年张津与士燮上表后，才改交趾地区为交州，并将交趾刺史提升为交州牧。对于这一沿革的误书，早在晋代司马彪为《续汉志》时便出现。清王先谦《续汉志集解》二三上《校补》便指出其误说："顺帝永和九年虽拜交趾太守周敞为刺史，其时交趾实尚未改州也。《续汉志》本据顺帝版籍而有此交州之称，盖据设刺史追书之。"比司马彪稍早的陈寿《三国志·吴书·士燮传》已误称朱符为交州刺史。显

然，牟子序文是受此类“追书”影响，才会把交趾误说为交州，足证《理惑论》是写于此类史书之后。奇怪的是，这样明显的漏洞，胡适等压根就没有想到要予以解释说明。只有福井康顺曾触及，但由于其先有《理惑论》是真的成见及对汉文资料理解欠准，终于以错误的结论打消了本是正确的疑问。他说：“家乡虽在交州苍梧的牟子，却逃到同一交州的交趾。那么说来‘独交州差安’，可说是异样的表现。对这个问题，在上述文中就已经提出疑问了。但是，在这种情形下，可以把它想做是不分交州、交趾，两者皆可。而那朱符之父朱儁，为‘交趾刺史’就是这个缘故。在隶续和通典之中，似乎也有其他类似的例子。详细情形，可见于王先谦的后汉书集解的续志交州篇。根据王先谦的续志交州篇好象有这么一回事，那是说交趾在建安八年被改为交州一事。如果真是这样的话，那末我们就可以直截了当地说序传中的交州其实就是交趾。”[24]明明已发现了序传把交趾和交州混为一谈的疑点，却未能正确地把它视为伪作之线索查清，反而用错误的解释把它掩饰了，实在可惜！

（4）第二派学者明知史书皆不云笮融为中郎将，只有牟子序文称笮融为中郎将，这是序文与史书一大不合之处，但他们还是硬说两者相符，而且说史书不载此为缺漏，可用牟子补正之。其实，《三国志·孙讨逆传》注引《江表传》明载笮融在汉献帝兴平二年时官任下邳相。《资治通鉴》亦系笮融于此年杀朱皓，足证笮融杀朱皓时是下邳相而非中郎将。史书未尝缺载其官，牟子称之为中郎将完全是张冠李戴。更露马脚的是，牟子始称交州牧手下有个“骑都尉刘彦”，后又用州牧之口称之为“刘都尉”。而史载薛综疏文只说朱符以刘彦等为长吏，未明言其具体官职。如前所引，在胡适看来，这是序文与史书吻合的关键例证，再次暴露他在考证中只求大同，不究小异的疏漏。其实，在表面的大同中隐藏任何一点小差异都可能是作伪之迹，应予认真追查。此例正可作又

一反证，说明牟子与史书不合，故牟子是伪的。众所周知，汉代的骑都尉与都尉是两种不同的官名。据《后汉书·百官志二》可知，骑都尉是皇帝的羽林骑兵长官，属京师宫廷系统之官。又据同书《百官志五》可知，都尉是地方郡的武官，建武六年以后只有边郡设置。交趾刺史所辖为边郡，因此朱符手下的刘彦充其量可能是"都尉"，绝对不可能是"骑都尉"。牟子序文显然因为缺乏官制史知识，故给刘彦随意加上两个似同实异的官衔。胡适等人漏看和掩盖了朱符不可能是州牧、交趾不是交州、刘彦不可能是骑都尉等等漏洞，而余嘉锡却肯定胡适之证为"昔人所未知也"，是摧破梁启超的牟子为伪书说的力证[25]。的确，胡适等人对序文的考证是颇有迷惑性的，自此迄今数十年不见有人对他们的误证提出批评异议。为了更明确胡适考证之粗疏，有必要再就其所例作反证。如薛综疏文的"故刺史会稽朱符"句中的"故刺史"，是承其上文汉武帝"设交趾刺史"而言，可证薛综也说朱符是交趾刺史，而胡适却引薛疏此句作朱符是交州牧证。总之，胡适等所举例证，大都可用作破其说之反证。

（5）序文所述之地理政区，充满疑伪破绽。它首述牟子在交州与道家术士辩论，然后说："先是时，牟子避世交趾。年二十六归苍梧娶妻。"按福井康顺所谓"不分交州、交趾，两者皆可"的说法，显然无法解释这段话。因为序文说牟子先避世交趾，后跑到交州与道家术士辩论。可见它是把交趾和交州看作两个地方，否则就等于说牟子是从交趾跑到交趾与人辩论了。又其所谓"归苍梧娶妻"之苍梧郡广信县，在朱符时既是苍梧郡守之治所，亦是交趾刺史之治所。但从序文看，所谓"苍梧太守"与"交州牧"似乎并不同在广信县办公，故两人对牟子之召请是互不通气，各行其是的。按序文所说，苍梧太守好不容易才使好学而不愿当官的牟子同意充当"致敬荆州"的使者，但正当牟子整装待发之际，州牧却来一个"优文处士辟之"，使牟子"复称疾不起"。试问，当时

的苍梧太守能不经交趾刺史(即序文误称之州牧)同意，便私自派牟子"致敬荆州"吗？既然交趾刺史理应知道并同意牟子之使命，同时又明知牟子不愿为官吏，怎么会在此时"辟之"，使牟子"复称疾不起"呢？可见，序文这里的"交州牧"对"苍梧太守"召请牟子为使者的过程是毫不知情的。这应是根据建安十五年(公元210年)后，交州治由苍梧广信县移到南海番禺县的情况来写的。因此，全文所述牟子先到交趾避世，后到交州与人辩论，再到苍梧结婚的州郡政区的地理概念，应是建安十五年以后的情况反映，但序文却用来描写灵帝末年朱符时的交趾地区，足见其伪。

(6)序文说"牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀。"于是"牧乃请牟子曰：'弟为逆贼所害，骨肉之痛，愤发肝心，当遣刘都尉行，恐外界疑难，行人不通。君文武兼备，有专对才。今欲相屈之零陵、桂阳，假途于通路，何如？'牟子曰：'被秣服枥，见遇日久；烈士忘身，期必骋效。'遂严当发，会其母卒亡，遂不果行。"所谓"被秣服枥，见遇日久"，应是久任州吏者之言，与前文所述牟子向为处士而不受州郡署辟之情况自相矛盾。另外，据《三国志·刘繇传》、《后汉书·陶谦传》及《资治通鉴》"献帝兴平二年"等处所载，笮融杀朱皓后，旋为刘繇攻败，入山为民所杀，故根本不存在有劳朱符远道兴兵讨伐报仇之可能。又朱儁亦于此年因被郭汜留而愤死，何以朱符只说为弟而不说为父报仇呢？正如前文已证，所谓朱符是朱儁子、朱皓兄等说法，纯属无稽之谈。

(7)明胡应麟在论《理惑论》之疑伪时便指出："读其文虽猥浅，而言颇近东京。"其后周广业刊《意林》，则称《理惑论》"实为佳文"。孙诒让更赞美"其文字渊雅，援证奥博"。至近代梁启超继承发展了胡应麟之说，认为《理论惑》"一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作"[26]。此论在近现代学界中，可谓独具只眼，纯出于天才之直观感，无具体论证，以至造成了曲高和寡

之局面。首先是引起第二派学者群起而攻之，如胡适说："《理惑论》文字甚明畅谨严，时时作有韵之文，也都没有俗气。此书在汉魏之间可算是好文学。任公大概先存伪书之见，不肯细读耳。"后来，就连第一派学者吕澂也认为梁启超此论走向极端[27]。其实，就结论来看显然是是梁对而胡错。除了前文六个部分的具体论证以外，还可以补充说明，《理惑论》的序文实是俗气冲天，文理不通之伪作。

表面看来，此序文似是牟子的自述或自传。因此，第二派学者多称之为牟子之"自叙传"。但是，细看其文用词，则与自叙传全不合。因为它通篇未有用第一人称或谦词，反而处处用"牟子"这一敬称，只有三处用第三人称"其"来代称"牟子"。因此，无论它是否出于牟子之手，都表明其作者不懂自叙传应有的用词法。

其次，序文对牟子的过分吹嘘，不论是出于牟子还是他人之口，都显出作者之猥浅庸俗。例如说："牟子常以五经难之，道家术士莫敢对焉，比之于孟轲距杨朱、墨翟。"此话实在有点忘乎所以了，试问：是谁"比之于孟轲"呢？照原句显然不是道家术士，只能是牟子自吹自擂。更令人惊奇的是，这位"比之于孟轲"的牟子，后来却"退念以辩达之故，辄见使命，方世扰攘，非显己之秋也。乃叹曰：'老子绝圣弃智，修身保真，万物不干其志，天下不易其乐，天子不得臣，诸侯不得友，故可贵也。'于是锐志于佛道，兼研《老子》五千文，含玄妙为酒浆，玩《五经》为琴簧。世俗之徒多非之者，以为背《五经》而向异道。"因有感于世乱及《老子》之言，便由"孟轲"变成"锐志于佛道"者，并被世人以为是"背《五经》而向异道"。这种转变无论从文理还是事理来说，都是不合逻辑的。因此，"有人疑惑《牟子》原属道家的书，如'自序'中说：于是锐志于佛道，兼研老子五千言，这句话与上下文是不连贯的，只有删去其中的'佛'、'兼'二字才通顺。换句话说，作者到了交州就专门研究老子，此书就是以道家立场进行

争辩的著作……"[28]此疑未必全对，但指出《理惑论》该句与上下文是不连贯的，可谓切中其弊。实际上，《理惑论》序文之文理不通，自相矛盾之点甚多，这是它的作者缺乏历史知识、缺少学术修养和"不善属文"的表现，不应归咎于别人把它改坏。

桃李无言，下自成蹊。假如牟子确实先有可"比之于孟轲"之才名，后又有"背五经而向异道"之恶名，那么就不仅是其当时惊世骇俗之"新闻人物"，而且必然会成为其近世史家臧否的"历史人物"。但是，有关牟子其人其事及《理惑论》的一切，既未为汉末魏初时人所提及，亦未为晋宋时史家所写汉末魏初的史传所提及。其为晋以后才出现的伪作，此亦一力证。

三、《理惑论》本文晚出之证

《理惑论》本文出于晋宋以后之证，比比皆是，前人所揭多零碎，现系统集录并加补充述评如下：

(1)陈垣认为后汉至魏中叶，尚纯用浮屠，未有称浮屠为佛之例子，由三国末至晋初，才有浮屠与佛参用的现象。而《理惑论》通篇用佛而不用浮屠，故可推断其非汉时所撰[29]。陈垣此论方法对头，论证相当有力，可惜孤证难立，而且其所谓"东晋至宋，则纯用佛"之说显然有片面性，故为胡适揪住反驳而纠缠不清[30]。其实，如果把视野扩大些，多举些类似的名词术语作证，则反对者是无从置辩的。

(2)吕澂认为《理惑论》"开头讲佛传时，说佛十九岁出家，这就与当时一般讲二十九岁出家的说法不一样，十九岁之说，只见于《太子瑞应本起经》，而此经在吴支谦时才有译本，作者岂不在吴代之后。又所记太子须大拿的故事，原出《六度集经》，经为吴

康僧会译，也是以后的事了。……书内又记载了佛于二月十五日涅槃，也与一般的二月八日、四月八日的说法有异。此外，还讲到'僧人（按：《理惑论》原文作"佛道"）以酒肉为上戒'，在大乘修断肉时才戒肉，小乘并不断肉。这些说法只是在《大涅槃经》译出后才有的，而此经的译出就更晚了，是在五世纪初。"他最后断定：此书应该出于《四十二章经》之后、陆澄集《法论》之前，约当晋宋之间[31]。此外，他在另一篇文章中则更明确地断定："它的制作至早也应在刘宋初年（公元422—）。"[32]吕澂的论断证据充分，逻辑严密，诚为笃论。

（3）有一署名"逸"者所撰《四十二章经年代新考》，与吕澂所撰《四十二章经抄出年代》之行文及论证大体相似。其中关于《理惑论》本文的晚出提供了三点有力之新证："像（《理惑论》）第十一则说：'今沙门披赤布'，依《舍利弗问经》这是法藏部的服饰，应在三国时代传入法藏部戒律以后才仿行。又第十八则说'佛经徒广取譬喻'，这又应该是两晋竺法护译出譬喻三百首以后的事。又第五则说'佛经卷以万计'，就应是东晋时有了大规模的经录方可作如是说。"（按：此文转引自张曼涛编《现代佛教学术丛刊》第十一册，原编者按：本文选自南洋大学佛教学会出版的《见叶》第二周年纪念号刊，作者名仅题"逸"，不详真名。）"逸"先生的结论和吕澂一样，断定《理惑论》之制作至少应在宋初。

现补充四点论证如下：

（1）《理惑论》载一个反对佛教的俗人质问牟子说："然佛道以酒肉为上戒，而反食谷，何其乖异乎？"正如吕澂指出，这一说法只有在《大涅槃经》译出后才可能有。因为直到梁武帝时，尚有很多僧尼以"律中无断肉事及忏悔食肉法"为由坚持食肉，是梁武帝亲自撰发了四篇《断酒肉文》，用强迫性的行政命令才使得禁肉成为汉地僧尼之上戒[33]。这是《理惑论》本文的制作不早于刘宋初年的铁证之一。另外，《三国志·刘繇传》载笮融"每浴佛，多

设酒饭”。这表明汉末佛徒尚不知佛的“酒戒”，可证《理惑论》不是汉末之作。

(2)《理惑论》所载汉明帝感梦求法之传说，是晋以后流行的。如其中说：“……时于洛阳城西雍门外起佛寺，于其壁画千乘万骑绕塔三匝。”按现存晋以前人所撰汉魏史表明，汉魏时并无后世意义上的佛、佛寺、塔等名词，例如：直到《三国志·笮融传》仍把佛寺称为“浮图祠”，到南朝宋范晔撰《后汉书》，才把“浮图祠”改作“浮屠寺”。尤可资证的是“塔”，印度梵文为Stūpa，指埋藏佛舍利之建筑物。由于中国本无此物及对应之文字，故早期也是笼称为浮屠(图)。直到晋代，才造出“塔”字，用作Stūpa之简译之一，“塔”字最先被东晋葛洪收入《字苑》，才逐渐流行[34]。这可作《理惑论》撰于东晋以后的又一铁证。

(3)《理惑论》说：“神仙之书，听之则洋洋盈耳，求其效犹握风而捕影。”按“影”字古写作“景”，自东晋葛洪《字苑》收“影”字，始才逐渐流行。北齐颜之推《颜氏家训·书证》对此有专论，可证《理惑论》此文应出于东晋以后人之手。

(4)《理惑论》说佛“所以生天竺者，天地之中，处其中和也”。并反对华人以汉地居天地之中的传统观念说：“传曰：北辰之星，在天之中，在人之北。以此观之，汉地未必为天中也。”按现存史书，印度在汉至魏中期被称为身毒，改称天竺，当是魏末晋初始流行。而以天竺为中，汉地为边的思想及争论，当是东晋末法显西行归来撰发了《佛国记》之后才可能流行。《佛国记》载：“道整既到中国(按：指中天竺)，见沙门法则，众僧威仪，触事可观。乃追叹秦土边地，众僧戒律残缺。誓言：自今已去，至得佛，愿不生边地。”这是中国僧人以天竺为中，本国为边之首例。其后，南朝宋僧惠通、僧敏在驳顾欢《夷夏论》时都主张天竺为天地之中[35]。还有智严法师与何承天争论中边，力证天竺国为天地之中心[36]。《理惑论》既然卷入这一争论，显然不能早于

南朝宋初。

限于篇幅，本文暂此住笔，总之，笔者认为《理惑论》为南朝宋时人所作，其撰出要比陆澄编定《法论》之时要稍早。

注释：

[1]见台湾《现代佛教学术丛刊》第十一册《四十二章经与牟子理惑论考辨》之《编辑旨趣》。

[2]据余嘉锡考证，日本排印的高丽藏本及宋元藏本均无“汉牟融”三字，详见《牟子理惑论检讨》，载《燕京学报》第二〇期。

[3]见《少室山房笔丛》卷三十二《四部正伪》下。

[4]此派主要有梁启超、吕澂、法人马司帛洛(H·Maspero)、日人常盘大定、松本文三郎等。参考吕澂：《中国佛学源流略讲》第24—27页。

又陈垣亦持此说，见《现代佛教学术丛刊》第一十册所载胡适：《四十二章经考》之附录二《陈援庵先生来书》。

[5]此派主要有孙诒让、周叔迦、胡适、余嘉锡、汤用彤、任继愈、郭朋及法人伯希和(P·Pelliot)、日人山内晋卿、福井康顺等。参考同[4]吕澂书及汤用彤，《汉魏两晋南北朝史》上册第76页。

[6]持此说者为周一良，见周著：《魏晋南北朝史论集·牟子理惑论时代考》。

[7]见同[4]吕澂书第279—280页。

[8]引自《现代佛教学术丛刊》第十一册，第253页。

[9]近年持此说的新论著有任继愈主编《中国佛教史》第一卷、郭朋著：《汉魏两晋南北朝佛教》。罗辉映：《牟子〈理惑论〉略析》(载《法音》1984年第2期)。

[10]引自同[8]书第97页，标点略改。

[11]见《国立北平图书馆馆刊》第六卷，第三号，第35页。

[12]见同[8]书第327—328页。

[13]见同[8]书第152—153页。

[14]引自同[8]书第14页

[15]见《资治通鉴》卷六十《汉纪》献帝建安十五年胡注。

[16]见同[8]书第258页及294页[注六一]。

[17]见任编：《中国佛教史》第一卷，第196页。

[18]见同[8]书第19页。

[19]见同[8]书第214页。

[20]见同[8]书第219页。

[21]见同[17]书第195页。

[22]见同[17]书页之注①。

[23]见《通典》卷三二《职官》一四，《后汉书集解》卷三十一《贾琮传》"乃以琮为冀州刺史"句。

[24]见同[8]书第277页。

[25]见同[8]书第171页。

[26]参考汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第74—75页。见《梁任公近著》第一集卷中《佛教之初输入》附录三《牟子理惑论辨伪》。

[27]、[28]见同[4]吕澂书第25页、第27页。

[29]、[30]见同[8]书所载胡适：《四十二章经考》附录二《陈援庵先生来书》、附录三《答陈援庵先生书》。

[31]、[32]见同[4]吕澂书第26—27页、第280页。

[33]见《广弘明集》卷二六，参考郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》第570—575页。

[34]参考清阮元：《揅经室集》续集三《塔性说》。

[35]见《弘明集》卷七。

[36]见《广弘明集》卷十三。

梁末陈初少数民族酋帅和庶民阶层的兴起

中国社会科学院 朱大渭

陈寅恪先生曾经指出："侯景之乱，不仅于南朝政治上为巨变，并在江东社会上，亦为一划分时期之大事。其故即在所谓岩穴村屯之豪长乃乘此役兴起，造成南朝民族及社会阶级之变动。"[1]由于这个见解是在释证南朝少数民族时提出的，因而未及详论。南朝历史发展的这个重要观点是否正确呢？这要让历史实际来作出回答。

一、侯景之乱给高门士族的打击

梁末侯景之乱，给予南朝历史发展以深远影响。如果从封建统治最上层的组成结构来说，首先是高门士族遭受沉重打击而趋向没落，南方少数民族酋帅和庶民阶层乘机崛起，从而使陈代最高统治集团阶级的和民族的构成发生了重大变化。

江南高门士族掌握的最高统治权力，被东晋末年农民战争的洪流冲开一道缺口，庶民地主开始跻入最高统治层。但历宋、齐、梁三代，高门士族垄断最高统治权力的局面，并没有较大的变化。由于士族世袭的封建经济政治和文化特权，加上以宗族乡

里血缘和地域关系为纽带，形成为一种较为稳定的社会经济政治集团，因而士族势力的衰落过程是极为缓慢的。但士族的特权地位和腐化寄生生活，决定其不可避免地要走向没落。从魏晋之际士族制度开始形成，经过约三百年的漫长岁月，至梁末高门士族已处于全面腐朽的阶段。当时人颜之推曾揭露，士族“处庙堂之下，不知有战阵之急；保奉禄之资，不知有耕稼之苦；肆吏民之上，不知有劳役之勤，故难可以应世经务也”。又说：“江南朝士……至今八九世，未有力田，悉资奉禄而食耳。假令有者，皆信僮仆为之，未尝目观起一墢土，耘一株苗，不知几月当下，几月当收，安识世间余务乎？故治官则不了，营家则不办，皆优闲之过也。”还说：“梁世士大夫，皆尚褒衣博带，大冠高履，出则车舆，入则扶持”[2]；“无不熏衣剃面，傅粉施朱……斑丝隐囊，列器玩于左右”[3]。他们成天过着“饱食醉酒，忽忽无事，以此消日，以此终年”[4]的醉生梦死生活。可见士族完全丧失了治国和治家的能力，无论从思想意识、生活方式或身体素质上，都显示其腐败不堪。以致“及侯景之乱，肤脆骨柔，不堪步行，体羸气弱，不耐寒暑，坐死仓猝者，往往而然”[5]。梁太清二年(548年)，东魏将领侯景以数千人的兵力反叛过江，由士族掌握最高军政大权的梁政权，迅速土崩瓦解，毫无抵抗能力，实际上是高门士族极端腐朽的集中体现。

侯景之乱的主要战场，在京城建康和扬州地区，这里正是高门士族的集聚之地。特别是建康城内，结集的士族官僚最多。侯景军攻破建康东府城，“悉驱城内文武裸身而出，贼交兵杀之，死者二千余人”[6]。侯景“筑土山攻(台)城，不限贵贱昼夜不息，乱加殴棰，疲羸者因杀之填山，号哭之声，响动天地”[7]。这些被杀的文武和贵者，无疑主要是高门士族。台城初围之日，有男女十余万，战士三万人。被侯景军围困约四个月，最后“疾疫且尽，守埤者止二三千人，并悉羸懦。横尸满路，无人埋瘗，臭气熏数

里，烂汁满沟洫”。当景军攻破台城，“城中积尸不暇埋瘗，又有已死未殓，或将死未绝，景悉令聚而焚之，臭气闻十余里”。尚书外兵郎鲍正病笃，“贼曳出焚之，宛转火中，久而方绝”[8]。亲临其境的颜之推，悲叹这场灾难说：“畴百家(指过江士族百家)之或在，覆五宗而翦焉”；“中原冠带，随晋渡江者百家，故江东有《百谱》。至是，在都者覆灭略尽”[9]。

侯景攻破台城后，又进兵占领浙东地区，士族的财富家园多在这一带。自东晋以来，“三吴(会稽、吴兴、吴郡)最为富庶，贡赋商旅，皆出其地。及侯景之乱，掠金帛既尽，乃掠人而食之，或卖于北境，遗民殆尽矣”[10]。当时江南连年旱蝗，“江、扬弥甚”，“年谷不登，百姓流亡，死者涂地”。富室“绝粒久者，鸟面鹄形，俯伏床帷；不出户牖者，莫不衣罗绮，怀金玉，交相枕藉，待命听终。于是千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚如丘陇焉”[11]。战乱还在继续，灾荒伴随而来，天灾人祸使生产遭到严重破坏，人民流亡死散，高门士族无从剥削，不少关门闭户，饿死在家中。

侯景在反梁檄文中，曾将高门士族和人民群众加以区别，并揭露萧梁境内的压迫剥削说：“(梁)自近岁以来，权幸用事，割剥齐民，以供嗜欲……今日国家池苑，王公第宅，僧尼寺塔，及在位庶僚，姬妾百室，仆从数千，不耕不织，锦衣玉食，不夺百姓，从何得之？”[12]这种颇具煽动性的宣传，其目的是争取人民，孤立和打击以皇室萧氏为首的高门士族集团，从而夺取最高统治权力。因此，侯景对士族地主不仅从政治上打击，肉体上消灭，而且还剥夺其财物。如侯景长史夏侯谲在建康附近“破掠邸第及居人富室，子女财货，尽略有之”[13]。攻台城时，对“富室豪家，恣意裒剥；子女妻妾，悉入军营”[14]。侯景军进入浙东地区后，同样抢劫富人的金宝财物。加之长期战乱，国家政权瘫痪，财政困窘，士族官僚不可能再“悉仰奉禄而食”。同时，战争打乱了封建

统治秩序，在战乱区封建剥削很难正常进行。况且，人民四处流亡，侯景又两次大量放免奴婢[15]，高门士族剥削的对象奴客农民，必然大量减少，这些都直接影响士族的经济来源，因而其经济势力受到极大的削弱。

在侯景攻破建康和围困台城时，一批"衣冠士族，四出逃散"[16]。其中相当一部分逃往上游江陵靠荆州刺史萧绎。当萧梁建康政权被侯景消灭后，承圣元年(552年)萧绎在江陵称帝(梁元帝)。承圣三年(554年)，西魏军乘梁政权元气大伤，一举攻克江陵，梁元帝被俘杀。江陵百官士庶十余万被虏入关[17]。"衣冠仕伍，并为仆隶"[18]。梁中书侍郎、领太史庾季才被虏俘后，因有"术艺"，"明星历"，宇文泰深加优礼，特赐宅一区，水田十顷，及奴婢牛羊什物等[19]。这当然是个别事例。季才的亲友也不免为奴，所以他"散其所赐物，购求亲故"[20]。宇文泰问："何能如此"？季才回答说："郢都(指江陵)覆败，君信有罪，搢绅士族官僚何咎，皆成贱隶！"泰于是下令"免俘为奴婢者数千口"[21]。或说："其免者二百余家"[22]。这些被免的高门士族，虽从奴婢上升为平民，但远离家乡，失去土地和劳动人手，尤其没有高官奉禄和封建特权，其政治经济和社会地位，可说一落千丈。《颜氏家训·勉学篇》称："自荒乱(指侯景之乱)以来，诸见俘虏……虽千载冠冕，不晓书记者，莫不耕田养马。"在江陵攻破被俘士族中，确有个别文化高门，入周、隋为官[23]，但其政治地位同在梁朝时相比，不可同日而语。至于从大官僚降为自食其力的劳动者，对于养尊处优"肤脆骨柔"的士族来说，其困窘更可想而知。

总之，南朝士族本身已极端腐朽，再经过建康攻破和江陵陷落两次大战乱，无论在经济上、政治上和肉体上，都遭受一场空前的浩劫，士族势力从整体上说，受到极大的削弱，从而不可避免地走向衰落。

二、梁末陈初少数民族酋帅和庶民阶层的兴起

在梁末侯景之乱中，少数民族酋帅、庶民地主和庶民百姓乘机崛起，高门士族也不甘心退出历史舞台，因而出现了各个阶层人物“争欲奋臂而论大功，一言而定卿相”[24]的政治局面。对这种政治形势，当时人虞荔指出：“自天厌梁德，多难荐臻，寰宇分崩，英雄互起，不可胜纪”[25]。《陈书·熊昙朗等传》论也说：“梁末之沴，群凶竞起，郡邑岩穴之长，村屯邬壁之豪，资剽掠以致强，恣陵侮而为大。……虽身逢兴运，犹志在乱常。”前者是从正面讲当时各阶层代表人物的勃兴，后者则是针砭其中个别豪强酋帅的割据叛乱行为。但二者反映了一个带本质的史实，即在高门士族的衰落中，各阶层人物都积极参与了争夺政治权力的斗争。这场斗争陈霸先集团取得了胜利，所以先从他谈起，并以参与平定侯景之乱为契机，对各阶层人物的崛起进行分类考察，然后再作综合性的分析。

第一，少数民族酋帅阶层人物共十五人。

陈霸先，其家世出身庶民[26]，虽有定论，似还可略作补充。士族杜龛“以霸先既非贵素，兵又猥杂，在军府日，都不以霸先经心”[28]。这里的“贵素”是指高门士族。霸先不属于士族，所以先娶同郡庶民钱仲方女为妻[29]。陈寅恪先生揭示，东晋南朝士人讲北语（指洛阳及附近语），庶民讲吴语[30]。陈亡时后主潜入井中，隋军“窥井呼之，后主初不应，欲下石，如闻吴人叫声”[31]。所谓“吴人叫声”，指后主说吴语，可见陈皇室确是出身庶民阶层。霸先吴兴长城人，家本寒微，随着他在广州官位的不断晋升，家境也有所

改变。到仲举为长城令，霸先侄陈蒨(即陈文帝)居乡里，“尝诣仲举……又尝因饮，夜宿仲举帐中”[32]。侯景反乱，仲举弃县依陈蒨。作为庶民，能在县令家中饮酒住宿，交往密切，且战乱时县令仰靠是不一般的。再看杜龛为吴兴太守，“每以法绳其宗门，无所纵舍，霸先衔之切齿”[33]。显然，霸先以维护宗族利益为己任。这些又反映霸先家非一般庶民，而是宗族首领，在当地具有一定的声望。

关于陈霸先的族属，《南史·陈武帝纪》说：“姓陈氏，其本甚微，自云汉大丘长陈寔之后也。”既说“自云”，当有不实之嫌。如深加考辨，陈霸先似应源于溪人。史称霸先“长于谋策……又善武艺。不事产业(《南史·陈武帝纪》作“不事生产”)，家贫，每以捕鱼为事”[34]。《隋书·经籍志》四说：天师道“三吴及海边之际，信之逾甚。陈武(霸先)世居吴兴，故亦奉焉”。霸先小字法生，其兄名道谈，以“道”、“法”取名，为天师道徒之惯例。陈霸先好武善战，从事渔业，信奉天师道，完全符合陈寅恪先生提出的少数民族溪人族属的三条主要标志[35]。也恰好证实陈先生在解释《世说新语·雅量篇》王珉骂谢玄语时提出的假说，即吴兴必有溪人居住[36]。溪人是五溪蛮的后裔，分布很广，霸先生世很可能是在西晋平吴后，按例从溪族地区迁至吴兴的。

陈霸先以武功起家，为振武将军、西江督护、高要太守，督七郡诸军事。侯景之乱，从广州起兵援台，岭南豪杰响应，成为平定侯景之乱的两大军事集团的首领之一。

陈拟，霸先“疏属”。从讨侯景，至豫为罗州刺史，与胡颖共知留府事，接应军粮[37]。

陈慧纪，霸先从孙。霸先起兵，配以兵马，平侯景有功，为贞威将军、通直散骑常侍[38]。

周敷，临川人，为郡豪族。侯景之乱，拥有亲党，镇临川故郡。梁皇室萧礼、萧基、萧泰等避乱依敷。侯景平，授使持节、宁州

刺史。周敷与周迪同宗，被列为南川酋帅，应同属溪族[39]。

余孝顷，豫章新吴"洞主"。乘侯景之乱据新吴，梁置南江州，命为刺史[40]。豫章为溪人聚居之地，孝顷被称为洞主，此乃当时南方少数民族渠帅的专称，故孝顷应为溪族酋帅[41]。

陆法和，籍贯不明。自请击侯景西路军，败擒景将任约后，为护军将军。法和语"带蛮音，称居士"。有蛮族弟子八百人，部曲数千人，"唯以道术为化，不以法狱加人"。显然，他是蛮族酋帅，兼宗教首领[42]。

此外，据陈寅恪先生考证，侯瑱、徐世谱出自巳族，黄法氍、熊昙朗、周迪"恐与溪狗同类"，侯安都可能源于俚族，留异、陈宝"当是越种"，欧阳頠"殆是俚或溪之种"[43]。他们大都为郡著姓或豪族，在侯景之乱中，乘梁政权瓦解，扩大武装力量。有的援助京师，有的则以各种形式取代当地州、郡官员。当侯景之乱平定后，他们或因功晋升，或让朝廷承认既成事实，成为合法的州郡长官。

上述少数民族酋帅的兴起，是南方腹地开发和民族融合加深的结果。当他们进入汉族封建政权后，按当时的阶级结构，便属于庶民阶层中的庶民地主了。

第二，汉族庶民地主人物十一人。

淳于量，本济南人，世居京师。事梁为郡太守。击侯景西路军有功，为都督桂州等四州诸军事、桂州刺史[44]。

章昭达，吴兴武康人。侯景之乱，昭达募乡人援台城。台城陷，回武康。从霸先侄陈倩平定浙东割据势力，除明威将军、宣州刺史[45]。

鲁悉达，扶风郿人。侯景反叛，悉达纠合乡人据新蔡(其父曾作新蔡太守)、晋熙等五郡，派弟广达从讨侯景，后授仁威将军、北江州刺史[46]。

鲁广达，悉达弟。"时江表将帅，各统部曲，动以千数，而

鲁氏尤多"。广达赞助军资，并随军讨侯景，以晋州刺史加员外散骑常侍[47]。

杜稜，吴郡钱塘人。"世为县大姓，少落泊，不为当时所知。"陈霸先讨景，以稜为将领，征讨有功，为仁威将军、石州刺史[48]。

樊毅，南阳湖阳人。侯景叛乱，率部曲随叔父文皎援台。文皎战死，毅率宗族子弟从王僧辩讨景，以功除威戎将军、右中郎将[49]。

樊猛，毅弟。随兄援台，台城陷，西上荆州。累战功，为威戎将军[50]

胡僧祐，南阳冠军人。从魏归梁。侯景军围王僧辩于巴陵，僧祐率军援救，于赤砂亭击擒景将任约，以功为侍中、领军将领[51]。

孙玚，吴郡吴人。史称"(王)琳与玚同门，琳与玚婚娅"[52]。而王琳出自兵家，故孙玚恐非士族。从讨侯景有功，除东莞太守、行广州刺史[53]。

程灵洗，新安海宁人。侯景叛乱，灵洗"聚徒据黟、歙"以拒景，并攻下新安，进军建德，授都督青、冀二州诸军事、青州刺史[54]。

徐文盛，彭城人。随父从魏归梁，督宁州刺史。召募数万人援台，击败任约。景军攻破郢州，文盛"军中凶惧，遂大溃"。回荆州，死狱中[56]。

以上十一人，从家世出身看，淳于量、鲁悉达兄弟、樊毅兄弟、胡僧祐等，在侯景之乱前已由军功起军，为梁地方将领，章昭达、孙玚、徐文盛为梁地方官佐，杜稜本钱塘大姓，程灵洗聚徒本郡，太守奔依，鲁氏、樊氏都有众多的部曲，他们凭借政治经济势力组织私人武装，有的招募兵士竟达数万人。这些人好武善战，从其家世、官职、婚姻和地望考察，他们不是士族，也非庶民百姓，而是庶民地主阶层。

第三，庶民百姓八人。

杜僧明，广陵临泽人。侯景之乱，从陈霸先起兵。拒景将于庆为前锋，“所向皆捷”。侯景平，为明威将军、南州刺史[56]。

周文育，姓项氏。少孤贫，困于赋役。义兴人周荟收为养子。陈霸先讨侯景，派文育和僧明为前锋，以功迁智武将军、南丹阳等三郡太守[57]。

周铁虎，籍贯不明。梁世南渡，“语音伧楚”。从王僧辩讨侯景，每战有功，为仁威将军、信义太守[58]。

胡颖，先世寓居吴兴，土断为民。侯景之乱，从霸先征讨，常知留府事。景平，授铁骑将军、罗州刺史[59]。

徐度，安陆人，世居京师。从霸先征讨，出谋定策，“兼统甲兵，每有战功”。景平，授宁朔将军、合州刺史[60]。

任忠，汝阴人，“少孤微”。侯景之乱，随晋熙太守梅伯龙征讨，入援京师，台城陷，旋戍晋熙。侯景平，授荡寇将军[61]。

王琳，会稽山阴人，本兵家子。随王僧辩讨景，攻克郢州，部下多江淮群盗，侯景平，拜湘州刺史[62]。

张彪，籍贯不明，少亡命为盗。投靠梁东扬州刺史萧大连，为中兵参军。景军攻下东扬州，彪入若邪山举义。侯景平，为东扬州刺史[63]。

以上八人从出身看，为兵户、亡命、“盗贼”、贫苦百姓，有的籍贯不明，先人不知名，全都以军功起家。侯景为逆，他们分别加入王僧辩或陈霸先军事集团。本身既非大族著姓，又无宗族部曲，并无力招募徒众，应属于庶民百姓阶层。在封建社会里，只要有了政治特权，其经济地位就会上升。因此，他们一旦进入中央或地方军政集团后，就由庶民百姓变为封建统治者，属于庶民地主阶级了。

第四，高门士族地主十二人。

王僧辩，太原王氏。其父神念从魏归梁。起家王国左常侍，迁新蔡太守。督师援台，台城陷，降侯景。后返回荆州，以大都

督率诸军讨景，成为平定侯景的两大军事集团的首领之一[64]。

袁泌，陈郡阳夏人。起家梁员外散骑侍郎。侯景乱时"泌求为将"，往吴郡召募士卒，率所领援台城。后降侯景。景平，为富春太守，兼丹阳君[65]。

王质，琅邪王氏。起家秘书郎。侯景反叛，质率军拒讨，"不战而溃"。各路援军至，质"收合余众从之"。台城陷，为荆州刺史萧绎长史[66]。

顾野王，吴郡吴人。起家太学博士，景围台城，野王"募乡党数百人"援台。台城陷，与刘归义合守东阳。景平，监海盐令[67]。

沈众，沈约孙。起家太子舍人。侯景之乱，众率部曲义故五千余人援京师。台城陷，降景。景平，为太子中庶子[68]。

沈文阿，吴兴武康人。起家王国侍郎。侯景寇逆，文阿"招募士卒，入援京师"。台城陷，隐藏山野。景平，为原乡令，监江阴郡[69]。

周灵，汝南安城人。起家通直散骑侍郎，迁西阳太守。景将恩穆占领齐安，灵袭斩之。又击斩任约骁将，迁都督江、定二州诸军事，江州刺史[70]。

杜崱，京兆杜陵人，为"京兆旧姓"。先人齐世自北归南，居襄阳。崱为武陵内史，随王僧辩讨侯景有功，迁都督江、定二州诸军事，江州刺史[71]。

杜龛，崱侄。王僧辩女婿。从僧辩克平侯景，以功为东扬州刺史[72]。

韦载，京兆杜陵人。起家王国法曹参军。任高唐太守，率军从王僧辩讨平侯景，除冠军将军，琅邪太守[73]。

荀朗，颍川颍阴人。起家王国行参军。侯景为乱，朗"招率徒旅，据巢湖间"。台城陷，简文帝密诏授朗云麾将军、豫州刺史，"令与外藩讨景"。侯景败于巴陵，朗破其后军[74]。

裴忌，河东闻喜人。起家王国法曹参军。侯景之乱，"忌招

集勇力”，随霸先征讨，以功为宁远将军[78]。

以上诸人，出身琅邪王氏、太原王氏、陈郡谢氏、汝南周氏、吴郡顾氏、吴兴沈氏、京兆杜氏、韦氏、颍川荀氏、河东裴氏，都是有名的高门士族。侯景反叛，他们也希望在讨伐侯景中建功立业，以便保持其既得利益。除王僧辩、杜龛(二人为霸先所杀)外，大都建立武功甚微，因而侯景平后，其政治军事地位也不显著。

上述四个阶层共计四十六人，其中三十二人在侯景乱前已经入仕。但大都不居显职，未入仕者十四人。当梁朝廷崩溃之际，他们以增援京师的名义，组织各类武装，其中有四十人直接或间接参与讨伐侯景。从梁太清二年(540年)十月景侯过江，至承圣元年(552年)三月侯景败亡约三年半时间，南方各族人民同侯景叛乱势力的斗争是主要社会矛盾，同时还夹杂着萧梁皇室争夺皇位，以及据割势力扩大地盘之争。各种政治势力围绕着主要社会矛盾及其余两类矛盾，展开了激烈复杂的斗争。各个阶层的代表人物在斗争中风云际会，分离组合，最后形成以荆州为基地的王僧辩军事集团，同以岭南为发源地的新兴势力陈霸先军事集团。在上述四十六中属于陈霸先集团的二十人，属于王僧辩集团的十六人，其他各类势力十人。这两个集团在同侯景的战争中，经过巴陵和赤砂亭以及石头城北两次大决战，彻底消灭了侯景叛军。这两次大决战中，战功卓著的将领有王僧辩、陈霸先、胡僧祐、陆法和、侯瑱、杜龛、王琳、徐世谱、周文育、杜僧明、周铁虎等十人。这十人中，晚渡北人士族二人，少数民族酋帅四人，庶民阶层四人。可见侯景之乱，主要是南方新兴少数民族酋帅和庶民阶层镇压下去的。东晋以来的南北高门士族，当时虽身居军政要职，但在这场斗争中，并无重大建树，显然这是士族趋向没落的反映。

当侯景势力被消灭后，王僧辩、陈霸先两大军事集团的矛盾上

升。王僧辩军纪败坏，"剥剔士庶"，"百姓失望"[76]；并接受北齐派来的萧渊明为梁嗣，依附北齐，这两件事大失民心。陈霸先抓住民心所向，毅然定计，于绍泰元年(555年)九月，袭杀王僧辩。梁敬帝复位，陈霸先掌握梁廷大权。只隔两年，霸先废敬帝自立，建立起陈朝。

王僧辩被诛后，其军事集团十六人中，有十一人归附陈霸先集团，其他势力归附的有三人，其余病死、战死和被杀的十人，降齐二人。这样，原先各阶层人物四十六人中，有三十四人成为陈霸先的势力，占总人数的74%。其中居于陈皇室和中央将相大臣最高统治集团的有二十三人，约占三十四人的68%，其余十一人全部任陈政权中央和地方其他文武重要官职。在二十三名皇室和将相大臣中，少数民族酋帅十人，庶民地主七人，士族和庶民百姓各三人。庶民百姓三人实际上已上升为庶民地主，因而少数民族酋帅和庶民地主，在陈皇室和将相大臣中共有二十人，约占皇室和将相大臣全部人数的87%。这二十人在侯景乱前，未入仕的有九人，入仕的十一人中，太守三人，县令一人，郡佐二人，军主、参军四人，东宫直后一人，这些都属于不显要的中下级官吏。由此可见，经过侯景之乱，本已腐朽的高门士族遭受沉重打击而没落，少数民族酋帅和庶民阶层在消灭侯景势力中掌握了最高军政大权，他们中的大多数人进入陈政权最高统治集团，政治社会地位发生了显著变化，从而使南朝历史进入了一个新时期。

三、陈政权最上层士庶比例的变化以及士族的实际地位

南朝宋、齐、梁三代，所谓"士庶天隔"。最高封建统治集团

的成员主要是士族，他们享有各种封建特权；庶民地主大多数居于封建统治的中下层，不能分享士族所独占的封建特权；庶民百姓则处于被压迫的地位。经过梁末一场战乱，南方少数民族酋帅和庶民阶层兴起，大批地涌进陈政权最高统治集团，原来的士庶政治格局，实际上被打破了。这是南朝历史发展的一个重大变化。那么，整个陈代最高统治集团中，高门士族和庶民地主的比例如何？门阀势力在陈代的政治地位应当怎样评估呢？首先，我们将梁、陈两代最高统治集团（以清万斯同《将相大臣年表》所列官职为限）成员中士族和庶民地主的比例作一对照。梁代将相大臣共有一百二十七人，其中高门士族一百零九人，约占总人数的85%；庶民地主十九人，约占总人数的15%。在高门士族中，王、谢、袁、萧四大族共六十八人，约占士族总人数的62%。这三种统计数表明，梁代门阀势力在最高统治集团中占绝对多数，他们把持最高统治权力。而王、谢、袁、萧四大姓仅占将相大臣中士族二十三人姓的17%，却占士族总人数的62%[77]。这又说明，王、谢、袁、萧第一流高门，在梁代上层统治中居于特殊地位。同时梁代最高统治集团中，属于北方籍（以淮水为界）的共有一百一十人，约占总人数的87%；属于南方籍的共有十七人，约占总人数的13%。据此可知，从东晋以来南方政权主要由南渡士族所掌握的局面，一直沿袭到梁代。关于陈代最高统治集团共有七十七人[78]，高门士族共二十九人，约占总人数的38%；庶民地主四十八人，约占总人数的62%。王、谢、袁（萧氏无一人）三姓共十一人，约占士族总人数的38%[79]。这三种统计数反映出，陈代最高统治集团士族人数，从东晋以来第一次退居少数。而且陈代最高封建统治集团中，属于北方籍的只有二十三人，约占总人数的30%；属于南方籍的共有五十四人，约占总人数的70%。这正好从另一个角度证明，陈代士族的衰落和南方豪帅的勃兴。这是魏晋士族制度形成以来，历两晋、宋、齐、梁各代，最高封建统

治集团中士庶组成结构带根本性的变化。侯景之乱给南朝政治和社会的深远影响，最集中地体现在这一点上。

但不能由此得出结论，陈代士族在政权结构和社会生活中已无足轻重了。相反，他们在国家最高统治集团和上层社会生活中，仍具有相当大的势力和影响。虽然士族的总人数在陈代将相大臣中只占三分之一以上，但这股传统势力，其能量绝不能低估。实际上，从梁末陈霸先掌权起，一直到陈末，高门士族仍在千方百计地企图维护其最高统治地位。梁敬帝复位后，太平二年（557年）正月，下诏："诸州各置中正，依旧访举。不得輒承单状叙官，皆须中正押上，然后量授。详依品制，务使精实。……其选中正，每求耆德该悉，以他官领之。"[80]这道诏书明确规定，恢复被侯景之乱破坏了的九品中正制，旨在选举上重新保障士族的特权和显贵地位。梁敬帝绍泰元年(555年)至太平二年(557年)，王冲为左仆射，王通为右仆射兼吏部尚书，王励为中书令，均为琅邪王氏，太平二年正月诏书的颁布，显然他们是起了作用的。从陈初选官的实际情况看，他们的企图似未完全得逞。陈初袁枢作吏部时间最长，共计七年(天嘉元年至天康元年)。史载"铨选汲引，并出于枢，其所举荐，多会上旨"[81]。所谓"上旨"，指陈文帝的用人旨意。《陈书》卷二〇《传论》讲文帝用人说："文帝鉴往古之得人，救当今之急弊，达聪明目之术，安黎和众之宜，寄以腹心，不论胄阀。"陈初武帝、文帝用人比较重视才能和武功，而不重视门阀，这是前述梁末陈初的政治形势所决定的。

文帝天康元年(566年)，徐陵接替袁枢为吏部尚书，时人"冒进求官喧竞不已"。徐陵指出："梁末以来，选拔多失其所"；梁元帝"承侯景之凶荒，王太尉(僧辩)接荆州之祸败，尔时丧乱，无复典章，故使官方，穷此纷杂"。又说：陈初"圣朝草创，干戈未息，(选官)亦无条序"[82]。可见梁末尽管恢复了九品中正制，但梁末

陈初选官“穷此纷杂”，“亦无条序”，并没有按九品叙官。徐陵认为，选官“应当品藻人纶，简其才能，寻其门胄，逐其大小，显其官爵”。他把才能放在第一位，门胄放在第二位，这应是他掌吏部时“提举纲维，综核名实”的基本内容[83]。当时人把徐陵比之毛玠。毛玠典选是在九品中正制推行以前的建安时代，“其所举用，皆清正之士，虽于时有盛名而行不由本者，终莫得进”[84]。这说明，徐陵选人以清正才能之人为主，而不是以门第高低为准。当然，徐陵同毛玠所处的时代不同，陈代士族并未完全衰落，而徐陵毕竟还是把门第高低作为选官的标准之一，加上政治形势较为稳定之后，士族凭其各种优越条件，仍然有机会进入最高统治层。如果我们仔细考察陈代将相大臣人员的组成，发现有两点值得注意：第一，出任吏部尚书的十五人，几乎全部是出身高门。关于州级大中正，见于记载的有十七人，除宗室外也几乎全是出身士族。其中有七人既任中正，又作过吏部尚书。而且士族出任中正的州，恰好是当时高门士族最集中的扬州、东扬州、南徐州、豫州、荆州、司州、雍州、湘州等地。吏部和重要州中正由士族出任，他们从本阶级利益出发，在选举上不可能不重视门第。特别是宣帝、后主两代，选举重门第似较突出。如宣帝时孔奂为吏部尚书，“鉴识人物，详练百氏，凡所甄拔，衣冠缙绅，莫不悦伏”[85]。后主时姚察为吏部尚书，“既博极坟素，尤善人物，至于姓氏所起，枝叶所分，官职婚娶，兴衰高下，举而论之，无所遗失……及迁选部，雅允朝望”[86]。孔、姚二人谙熟士族百家谱牒以及官职婚类，选官时必然依据这些条件，所以高门士族“莫不悦伏”，“雅允朝望”。考诸史实，当时士族在铨选中确乎还起一定的作用。如太建（569—582）时陈宣帝欲用义兴公主婿钱肃为黄门郎，问尚书吏部郎士族蔡凝，凝反对说：“帝乡旧戚，恩由圣旨，则无所复问。若格以金议，黄（门侍郎）、散（骑侍郎）之职，故须人门兼美，惟陛下裁之。”宣帝“默然而止”[87]。

后主为太子时，“欲官其私宠，以属（吏部尚书孔）奂，奂不从”[88]。再如吴兴章华，家世农夫，欧阳頠为广州刺史，署为南海太守。后主即位“朝臣以华素无伐阅，竞排诋之，乃除大市令”。大市令为浊官吏职，章华“郁郁不得志”[89]。这些事例反映，宣帝和后主时选官有时仍重门第，甚至皇帝和太子也不能随意任命清显一类官职。

第二，陈政权最高统治层中的少数民族酋帅和庶民地主，一般带重兵居外镇，加三公或开府仪同三司荣誉职，或任掌兵权的中领军和中护军之职。而掌握最高行政决策和执行权的三省长官，如尚书令、左右仆射、中书令（监）、侍中等职位，陈代共计四十二人，除陈皇室十六人，以及鲁广达、杜稜、孙玚三人属庶民地主外，其余二十三人全部是高门士族，占居多半数，可见行政决策和执行权力，主要掌握在皇室和士族手中。这是因为士族的传统势力很强，以及具有封建文化素养和政治统治经验的缘故。如孔奂历事武、文、废、宣四帝，梁末大乱之后，陈初“每事草创，宪章故事，无复存者，奂博物强识，甄别故实，问无不知，仪注体式，笺表书翰，皆出于奂”。武帝、文帝、宣帝皆深加委任。孔奂“深达治体，每所敷奏，上未尝不称善，百僚司事，皆付决之”[90]。奂先后任吏部尚书、侍中、中书令等显职。再如袁宪历官整个陈代，“详练朝章，尤明听断，至有狱情未尽而有司具法者，即伺闲暇，常为上言之，其所申理者甚众”[91]。宪历任御史中丞、吏部尚书、侍中、右仆射等要职。其余王冲“长于法令”，参撰律令”[92]。沈文阿治《三礼》，陈武帝令掌仪礼。侯景乱后，“台阁故事，无有存者，文阿父峻，梁武世尝掌朝仪，颇有遗稿，于是斟酌裁撰，礼度皆自之出”[93]。沈洙与文阿“同掌礼仪”[94]。顾野王为光禄卿，“知五礼事”[95]。沈不害“改定乐章，诏使制三朝乐歌八首，合二十八曲，行之乐府”[96]。这些属于儒家名教礼仪等封建统治理论和制度，本为士族所熟习，所以执政司法和制

礼作乐，都离不开他们。

此外，陈代士族家风礼法，对上层社会的影响尤存。如皇室本出身少数民族酋帅，属于庶民地主阶层，也崇尚士族风范。琅邪王玚为侍中、太子中庶子，其父冲为玚辞中庶子一职。文帝不允说："所以久玚留于承华，政欲使太子微有玚风法耳"[97]。所谓"风法"，指魏晋以来士族崇尚的一种风度、风范、礼法、法度之类，属于士族个人的处事规范和人品仪表气质。吴郡陆缮"仪表端丽，进退闲雅。文帝使太子诸王咸取则焉。其趋步蹑履，皆令习缮规矩"[98]。清河张讥博学，名冠一时，"每有新意，为先辈推伏"。陈后主为太子时，集宫僚宴会，时造玉柄麈尾新成。后主亲执之，曰：'当今虽复多士如林，至于堪捉此者，独张讥耳。'即手授讥。"[99]后主曾至钟山开善寺，召从臣坐松林下，"召机竖义。时麈尾未至，后主勅取松枝，手以属讥，曰：'可代麈尾。'"[100]高门士族讲学，宴会或交游时，常手执麈尾，自诩门胄高贵，风流素雅，这是两晋以来的典型士风，陈皇室也习染此风。还有个别士族仍以门第矜骄，不与庶民交往。如济阳蔡凝以"名公子"拜中书侍郎，迁尚书吏部侍郎，虽"年位未高，而才地为时所重，常端坐西斋，自非素贵名流，罕所交接"[101]。陈代封建统治集团中的士族习俗，以及士庶之隔，虽不像梁以前那样普遍存在，但在上层社会中仍时有表现。

以上史实足以说明，通过侯景之乱，一方面士族在陈政权最高统治集团中退居于少数，但另一方面陈代高门士族还没有完全退出历史舞台，他们掌握着一部分最高行政权力，其社会地位仍然很高，并垄断着封建文化，从而受到陈政权的重用。只有陈灭亡之后，隋统一全国，科举制兴起，南方高门士族的政治地位和社会影响，才逐渐趋于消失。

通过上述论证，我认为，如果排除陈寅恪先生过份强调少数民族兴起这一因素之外，他所讲的在侯景之乱中"岩穴村屯之豪

长乃乘此役兴起造成南朝民族及社会阶级之变动"，乃指梁末陈初少数民族酋帅和庶民地主兴起，陈政权最高统治集团同梁政权相比，其民族成份和阶级构成发生重大变化。这个见解的精微深处，虽尚可研讨，但其基本点是符合历史实际的，因而是正确的。

注释：

[1]陈寅恪：《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》，见《金明馆丛稿初编》。

[2][5]《颜氏家训》卷第四《涉务》。

[3][4]《颜氏家训》卷第三《勉学》。

[6][7]《梁书》卷五七《侯景传》。

[8]《南史》卷八〇《侯景传》。

[9]《北齐书》卷四五《颜之推传》载《观我生赋》及"自注"。

[10]《资治通鉴》卷一六三《梁纪》大宝元年。

[11]《南史》卷八〇《侯景传》。

[12]《资治通鉴》卷一六一《梁纪》太清二年。

[13]《梁书》卷二八《夏侯夔传》。

[14][15]《梁书》卷五七《侯景传》。

[16]《陈书》卷二一《萧允传》。

[17]《周书》卷一五《于谨传》。

[18]《周书》卷三〇《唐瑾传》。

[19][20][21]《隋书》卷七八《庾季才传》。

[22]《周书》卷二《文帝纪》下。按《资治通鉴》卷一六五作"得免者三百余家"。

[23]《隋书》卷六七《王頍传》，卷七五《萧该传》，卷七八《萧吉传》。

[24]《陈书》卷二一《萧允传》。

[25]《陈书》卷一九《虞荔传》。

[26]魏晋南北朝高门士族之外的地主和百姓皆为庶民，少数民族与汉族融合后，也分别进入庶民地主和一般庶民行列。参考拙文：《魏晋南北朝阶级结构试析》，见《魏晋南北朝史研究》，四川省社会科学院出版社1985年版。

[27]周一良：《魏晋南北朝史札记》中《陈霸先早年经历》。

[28]《梁书》卷四六《杜龛传》。

[29]《陈书》卷七《章皇后传》。

[30]陈寅恪：《东晋南朝的吴语》，见《金明馆丛稿二编》。

[31]《建康实录》卷二〇《后主长城公叔宝》。

[32]《陈书》卷二〇《到仲举传》。

[33]《梁书》卷四六《杜龛传》。

[34]《建康实录》卷一九《高祖武皇帝》。

[35][36]陈寅恪：《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》，见《金明馆丛稿初编》。

[37]《陈书》卷一五《陈拟传》。

[38]《陈书》卷一五《陈慧纪传》。

[39]《陈书》卷一三《周敷传》。

[40]《资治通鉴》卷一六七《陈纪》永定元年三月条注。

[41]《陈书》卷八《周文育、侯安都等传》。

[42]《北齐书》卷三二《陆法和传》。

[43]陈寅恪：《魏书司马睿传江东民族条释证及推论》，见《金明馆丛稿初编》。

[44]《陈书》卷一一《淳于量传》。

[45]《陈书》卷一一《章昭达传》。

[46]《陈书》卷一三《鲁悉达传》。

[47]《陈书》卷三一《鲁广达传》。

[48]《陈书》卷一二《杜稜传》。

[49]《陈书》卷三一《樊毅传》。

[50]《陈书》卷三一《樊猛传》。

[51]《梁书》卷四六《胡僧祐传》。

[52] 《南史》卷六七《孙玚传》。

[53] 《陈书》卷二五《孙玚传》。

[54] 《陈书》卷一〇《陈灵洗传》。

[55] 《梁书》卷四六《徐文盛传》。

[56] 《陈书》卷八《杜僧明传》。

[57] 《陈书》卷八《周文育传》。

[58] 《陈书》卷一〇《周铁虎传》。

[59] 《陈书》卷一二《胡颖传》。

[60] 《陈书》卷一二《徐度传》。

[61] 《陈书》卷三一《任忠传》。

[62] 《北齐书》卷三二《王琳传》。

[63] 《南史》卷六四《张彪传》。

[64] 《梁书》卷四五《王僧辩传》。

[65] 《陈书》卷一八《袁泌传》。

[66] 《陈书》卷一八《王质传》。

[67] 《陈书》卷三〇《顾野王传》。

[68] 《陈书》卷一八《沈众传》。

[69] 《陈书》卷三三《沈文阿传》。

[70] 《陈书》卷一三《周炅传》。

[71] 《梁书》卷四六《杜崱传》；《南史》卷六四《杜崱传》。

[72] 《梁书》卷四六《杜龛传》。

[73] 《陈书》卷一八《韦载传》。

[74] 《陈书》卷一三《荀朗传》。

[75] 《陈书》卷二五《裴忌传》。

[76] 《梁书》卷四五《王僧辩传》。

[77] 以上统计数，依清万斯同《梁将相大臣年表》及有关资料。

[78] 按清万斯同《陈将相大臣年表》为七十六人，漏陈拟。据《陈书》卷一五《陈拟传》，永定元年(557)拟为中领军。

[79] 以上统计数依清万斯同《陈将相大臣年表》及有关资料。

[80] 《梁书》卷六《梁敬帝纪》。

[81] 《陈书》卷一七《袁枢传》。

[82][83]《陈书》卷二六《徐陵传》。

[84]《三国志·魏志》卷一二《毛玠传》。

[85]《陈书》卷二一《孔奂传》。

[86]《陈书》卷二七《姚察传》。

[87]《陈书》卷三四《蔡凝传》。

[88]《陈书》卷二一《孔奂传》。

[89]《陈书》卷三〇《章华传》。

[90] 以上见《陈书》卷二一《孔奂传》

[91]《陈书》卷二四《袁宪传》。

[92]《陈书》卷一七《王冲传》。

[93]《陈书》卷三三《沈文阿传》。

[94]《陈书》卷三三《沈洙传》。

[95]《陈书》卷三〇《顾野王传》。

[96]《陈书》卷三三《沈不害传》。

[97]《陈书》卷二三《王玚传》。

[98]《陈书》卷二三《陆缮传》。

[99]《陈书》卷三三《张讥传》。

[100]《陈书》卷三三《张讥传》。

[101]《陈书》卷三四《蔡凝传》。

略论陈寅恪对隋唐史研究的贡献

华东师范大学　　袁英光

陈寅恪先生是我国现代著名的史学家。他通晓蒙、藏、满、日、梵、巴利、波斯、突厥、西夏、拉丁、希腊、英、法、德等十多种文字，尤精于梵文、突厥文、西夏文等古文字的研究；他先后从事魏晋南北朝史、隋唐史、蒙古史、唐代和清初文学、佛教典籍的研究，著述精湛，在学术上开拓了研究的新领域，取得了丰硕的成果，作出了重大贡献，在国内外学术界产生巨大影响，享有国际盛誉。他所留下的学术遗产是丰富、宝贵的，值得我们学术界珍视和总结。

陈寅恪先生是江西修水县人，生于清光绪十六年五月十七日(1898年7月3日)，卒于1969年。由于家庭的文化教养和藏书的丰富，幼年时期即已广泛阅读我国典籍，除十三经多能背诵外，从史籍、文集至小说、佛典，无不浏览，这为他后来研究中国历史和文化打下了深厚的基础。青年时代他留学日本、西欧，稍后又到美国和德国钻研梵文，不仅增长了专业知识，而且在治学方法上受到西方近代科学方法的熏陶。

陈寅恪在青壮年时期，生活在半封建半殖民地的旧中国。由于他较长时期留学国外，亲身感受到其时的中国，备受帝国主义的欺凌；而当时国内的政治又十分腐败，社会秩序混乱，现实激发了他的爱国思想，使他立志献身于中国历史研究，把学术

的振兴和独立看作“系吾民族精神上生死一大事”。他说：

> 近年中国古代及近代史料发见虽多，而具有系统与不涉傅会之整理，犹待今后之努力。……东洲邻国以三十年来学术锐进之故，其关于吾国历史之著作，非复国人所能追步。昔元裕之、危太朴、钱受之、万季野诸人……有一共同观念，即国可亡，而史不可灭。今日国虽幸存，而国史已失其正统，若起先民于地下，其感慨如何？[1]

陈寅恪先生著述宏富，涉及的面很广，而且都起过开拓学术领域和转移一时风气的作用。本文谨拟就他对隋唐史研究的贡献，谈些自己的看法，不当之处，敬请方家批评指正

一

隋唐两朝共有三百多年的历史，是我国中世纪极盛的时代，居当时世界各国的前列，“其文物制度流传广播，北逾大漠，南暨交趾，东至日本，西极中亚”，在国际上居有重要的地位和起有重大的影响。但是这一段时期历史中的许多重要问题研究得非常不够，特别是对文物制度渊源流变的研究，缺少符合历史事实的论著。陈寅恪先生有鉴于此，于40年代初写出了《隋唐制度渊源略论稿》，运用大量的资料，系统地论述了从汉魏到隋唐文物制度的渊源和演变，在海内外学术界产生了重大影响。

过去，学术界有人认为隋唐制度都是继承西魏和北周的，陈寅恪进行了深入研究之后，不同意这种看法，在《隋唐制度渊源略论稿》中提出，隋唐制度的渊源虽然十分复杂，但究其来源不外乎三个方面，一是渊源于北魏、北齐；二是梁、陈；三是西魏、北周。而三者之中，又以北魏、北齐为主。而北魏、北齐一

源的内容又极为复杂，它汇合了汉魏以来的中国传统文化。

在礼仪制度方面，陈寅恪一方面认为"其制度大抵仅为纸上之空文，或其影响所属，止限于少数特殊阶级，似可不必讨论"，一方面又看出，"礼制本与封建阶级相维系，……而士大夫阶级又居当日极重要地位。故治史者自不应以其仅为空名影响不及于平民，遂忽视之而不加以论究也。"将礼制问题的研究放到了恰当的位置上。从这里可以看出，陈先生的可贵处，是能于众所共弃的所谓"无用"的材料中，爬梳出有用的资料，用于说明历史上的重要问题。他依据有关资料，提出隋文帝杨坚虽继承宇文氏之遗业，但是他所制定的礼仪则不依北周的制度，理由是《隋书·高祖纪》上载：仁寿二年(公元602年)十月已丑诏书所命修撰五礼的薛道衡、王劭及制礼之人如裴矩、刘焯、刘炫、李百药等，其本身或家世皆出自北齐，以广义言，俱可谓之齐人。又据《隋书》这些人的本传的资料，说明他们不仅出身于北齐，并且参预过修定五礼的工作，差不多都是齐亡后历北周入隋、修定隋礼的，又根据《通典》所载有关资料，说明隋以前各朝修礼的源流，《通典·礼典序》说：

> 魏以王粲、卫觊集创朝仪，而鱼豢、王沈、陈寿、孙盛虽缀时礼，不足相变。晋初以荀顗、郑冲典礼，参考今古，更其节文。羊祜、任恺、庾峻、应贞并加删集，成百六十五篇。后挚虞、傅咸缵续未成，属中原覆没，今虞之决疑注是其遗文也。江左刁协、荀崧补辑旧文，蔡谟又踵修缀。宋初因循，前史并不重述。齐武帝永明二年诏尚书令王俭制定五礼。至梁武帝命群儒又裁成焉。陈武帝受禅，多准梁旧。后魏道武帝举其大体，事多阙遗；孝文帝率由旧章，择其令典，朝仪国范焕乎复振。隋文帝(命)牛弘、辛彦之等采梁及北齐仪注，以为五礼。

隋制主要渊源于北魏、北齐并不是偶然的，而是随顺当日时

代的趋势，并加以普遍化而已。因为汉化，一直是当时少数统治者所极力提倡并采取措施加以促进的。北周宣帝即位时已服汉魏衣冠。所谓汉魏衣冠，即自北魏太和迄北齐河清时期所北朝输入之晋南迁以后江左之文物也。事实上，北周灭齐不久，即已采用齐的制度，进一步加深汉化。

陈寅恪先生又择录《隋书》牛弘、辛彦之两传的资料，用以说明魏晋以降中国西北隅即河陇地区在文化学术史上所具的特殊性质。关于河西文化问题，过去的研究者一直没有涉及，所以陈先生根据丰富的资料，认为："惟此偏隅之地，保存汉代中原之文化学术，经历东汉末、西晋之大乱及北朝扰乱之长期，能不失坠，卒得辗转灌输，加入隋唐统一混合之文化，蔚然为独立之一源，继前启后，实吾国文化史上之一大业。"[2]他分析河西之所以能保存文化，是由于公立学校沦废，学术之中心移于家族，太学博士之传授变为家人父子之世业。又学术之传授既移于家族，则京邑与学术之关系就不再似前此之重要。"当中原扰乱京洛丘墟之时，苟边隅之地尚能维持和平秩序，则家族之学术亦得藉以遗传不坠。"当时河西地区的情况正是如此。一是张轨领凉州之后，河西秩序安定，经济丰饶，成为中州人士避难之地，世族学者自得保身传代以延其家业也。二是张轨、李暠皆汉族世家，其本身即以经学文艺著称，故能设学校奖儒业，尚存中原文化；其他割据者如吕氏、秃发、沮渠等虽非汉族，然能欣赏汉化，擢用士人，故学术文化不因以沦替。三是陇右即晋秦州之地，介于雍凉之间，既可受长安之文化，亦得接河西之安全，故能保存学术于乱世。陈寅恪先生之所以能如此深入地分析问题，提出新的见解，是由于他学养深厚，对于《周礼》及历代史乘中所记载的我国古代典章制度非常熟悉，又能从全面的发展的观点看问题，前后贯通。

职官制度的渊源变革与上述三源的关系更为明显，陈寅恪引

《隋书·百官志序》说：

> 汉高祖职官之制因于嬴氏……光武中兴，聿遵前绪，……魏晋继及，大抵略同。……高齐创业，亦遵后魏，台省位号与江左稍殊。……高祖践极，百度伊始，复废周官，还依汉魏，唯以中书为内史，侍中为纳言，自余庶僚颇有损益。

又引《新唐书·职官志序》说：

> 唐之官制，其名号禄秩虽因时增损，而大体皆沿隋故。其官司之别曰省、曰台、曰监、曰卫、曰府，各统其属，以分职定位。其辨贵贱，叙劳能，则有品、有爵、有勋、有阶，以时考核，而升降之，所以任群材，治百事。其为法则精而密，其施于事则简而易行，所以然者，由职有常守，而位有常员故也。方唐之盛时，其制如此。

《隋书·百官志》说："高祖既受厩命，改周之六官，其制多依前代之法。"陈寅恪认为这里的所谓前代之法，实际上是指汉魏之制，亦即自北魏太和传授北齐之制。从这一观点出发，陈氏认为杜佑于《通典·职官典·总论》诸卿条子注中论隋之改制颇为有识。杜佑注说：

> 后周依《周礼》置六官，而年代短促，人情相习已久，不能革其视听，故隋氏复废六官，多依北齐之制。官职重设，庶务烦滞，加六尚书似六官之六卿，又更别立寺监，则户部与太府分地官司徒职事，礼部与太常分春官宗伯职事，刑部与大理分秋官司寇职事，工部与将作分冬官司空职事。自余百司之事多类于斯，欲求理要，实在简省。

陈寅恪案：杜君卿谓隋之职官多依北齐之制，自是事实。然尚有一事关于职官之选任者，初视之似为隋代创制，而唐复因之，实则亦北魏末年及北齐之遗习，不过隋承之，且加以普遍化而已。陈氏所指的是隋文帝废汉以来州郡长官辟署僚佐制度，改归

中央吏部铨授。

隋唐废州郡辟署僚佐，改归中央政府直接任命，确是隋唐职官制度中最重要的一个问题，是中国政治史上加强中央集权的一项重要措施，也是中国封建政权史上一个重大问题。陈寅恪有见于此，征引了许多资料来说明其渊源问题。《隋书·刘炫传》载，牛弘问刘炫："魏齐之时，令史从容而已，今则不遑宁舍，其事何由？"炫对曰："往者州唯置纲纪，郡置守丞，县唯令而已，其所具僚则长官自辟，受诏赴任，每州不过数十。今则不然，大小之官悉由吏部，纤介之迹皆属考功。"似乎中央政府吏部夺取地方政府州郡县令自辟僚属之权，以及县令僚佐之回避本郡，都是肇端于隋代。但是，陈寅恪注意到其渊源并不是自隋代开始，他引《北齐书·幼主纪》(《北史·齐本纪》同)所载说："(北齐幼主因)帑藏空竭，乃赐诸佞幸卖官，或得郡两三，或得县六七，各分州郡，下逮乡官，亦多降中者，故有敕用州主簿，敕用郡功曹。"而《通典·选举典》说得更明白，它说：

> 其(汉代)州郡佐吏自别驾长史以下，皆刺史太守自辟，历代因而不革。洎北齐武平中，后主失政，多有佞幸，乃赐其卖官，分占州郡，下及乡官，多降中旨，故有敕用州主簿、郡功曹者。自是之后，州郡辟士之权浸移于朝廷，以故外吏不得精核，由此起也。
>
> 后周其刺史僚佐则自署，府官则命于朝廷。
>
> (隋)牛弘为吏部尚书，高构为侍郎，最为称职。当时之制，尚书举其大者，侍郎举其小者，则六品以下官咸吏部所掌，自是海内一命以上之官州郡无复辟署矣。〔原注云：自后魏、北齐州郡僚佐已多为吏部所授，至隋一切归在省司。〕

根据上引资料，陈寅恪断定，"隋代政治中央集权之特征，亦即其职官选任之制不因北周而承北齐。"至于武官方面，如上

柱国、柱国、上大将军、大将军、上开府仪同三司、开府仪同三司、上仪同三司、仪同三司、大都督、帅都督、都督等，《隋书·百官志》说是采用后周之制。陈寅恪通过自己的考证，认为“柱国大将军”之号其实亦始于北魏之末年，而西魏、北周承之。“故隋采此制，可言袭北齐而承魏周”[3]。

关于这一问题，陈寅恪先生在渊源上确实搞清楚了，但由于受其种族和文化观点方面的限制，并没有解答为什么会出现这些重要的变化；历史发展到南北朝特别是隋唐时期为什么必然出现加强中央集权的措施？这些问题必须联系经济的发展特别是商品经济的逐步发展，和阶级阶层关系的变化及其矛盾斗争，才能圆满地加以解决。

在刑律制度的渊源方面，陈寅恪既指出其大体固与礼仪、职官制度相同，又指出其不同处有两点：一是隋唐刑律近承北齐，远祖后魏，其中江左因子虽多，止限于南朝前期；二是北魏初入中原，其议律之臣乃山东士族，颇传汉代的律学，与江左之专守晋律者有所不同。及正始定律，即兼采江左。而其中河西之因子即魏晋文化在凉州之遗留及发展者，特为显著，故元魏之刑律取精用宏，转胜于江左承用之西晋旧律。这一方面与礼仪、职官制度之渊源演变稍有不同。因此，在陈寅恪先生看来，唐律因于隋开皇旧本，隋开皇定律又多因北齐，而北齐又因北魏太和、正始之旧。因此，北魏、北齐、隋、唐刑律为一系相承之嫡统，而与北周律的关系并不大。

府兵制度起源于西魏大统年间，废于唐天宝时期，前后凡二百年，其渊源演变损益情况是一个颇为复杂的问题，特别是它的前期资料缺乏，增加了研究上的困难。陈寅恪先生指出，后世之考史者于时代之先后往往忽略，遂依据此制度后期即唐代之材料，以推说其前期即隋以前之事实，是执一贯不变之观念，以说此前后大异之制度，故于此中古史最要关键，不独迄无发明，复

更多所误会。又说，关于唐代府兵制度。我国所存资料本较完备，又有日本养老令之宫卫军防诸令条，可以推此以补充，因而其制度的大致情况尚不甚难知。难在隋以前的府兵制度，由于资料缺略，不易了解，而唐人追述前事，又不可尽信。

陈寅恪认为宇文泰最初创立府兵制度，实以鲜卑旧俗为依归。八柱国者，即摹拟鲜卑旧时八国即八部的制度。拓拔族在塞外时，其宗主为一部，其余分属七部，共为八部。宇文泰八柱国之制以广陵王元欣列入其中之一，即拟拓拔邻所谓献帝本支自领一部之意。他又据《周书·文帝纪》下、《北史·周本纪》上及《通鉴》梁元帝承圣三年所载西魏诸将赐胡姓之例，"所统军人亦改从其姓"，说明当时一军事单位即一部落，而以军将为其部之酋长。宇文泰八柱国之设，虽然是摹仿鲜卑旧时八部制度的，但是，他又想提高自己的地位，不与其他柱国所居地位相等；且不欲元魏宗室实握兵权，所以采取仅存八柱国之空名，而实以六柱国分统府兵，并将它附会于《周官》六军制度的做法。陈寅恪认为府兵的性质，在肇端时是特殊阶级，因为鲜卑及六镇之胡汉混合种类及山东汉族武人之从入关者，固应视为贵族，即在关陇地区所增收的编募，亦止限于中等以上的豪富之家，绝无下级平民参加于其间，与后来设置府兵地域内之比较普遍者，迥然不相同也。据此，陈寅恪先生判断，府兵制之前为鲜卑兵制，为大体兵农分离制，为部酋分属制，为特殊贵族制；其后期为华夏兵制，为大体兵农合一制，为君主直辖制，为比较平民制。其前后两期分画之界限，则在隋代。就过程来说，周文帝、苏绰乃府兵制创建之人，周武帝、隋文帝乃变革之人，唐玄宗、张说为废止之人，而唐之高祖、太宗在此制度创建、变革、废止的三个阶段中，并没有做出贡献。

陈寅恪先生在研究隋唐各种制度的渊源问题时，仅强调种族文化因素，而忽略了更为重要的经济变化、阶级阶层间的矛盾斗

争和社会发展需要的因素，因而未能说明历史的全部事实和真相。但是，由于陈寅恪具有广博的历史知识，又能应用近代科学的治史方法，既懂得乾嘉考据学派的校勘、辨伪的方法，又能致力于探求史料写作的原意和其所记事实的可信程度，并且在研究具体问题时，总是力求全面占有史料，逐条进行审查分析，然后从可信的第一手史料中引出结论，不作空疏之谈，因此，他能提出新的问题，开拓学术研究的领域，从历史现象中，以全面的发展的观点，找出其间的因果关系；从种族和文化的角度，力图说明隋唐各种制度的渊源和演变情况。

二

陈寅恪先生在唐代政治史研究方面，写出了《唐代政治史述论稿》一书。他从三个方面论述唐代的政治，一为统治阶级之氏族及其升降，二为政治革命及党派的分野，三为外族盛衰之连环性及外患与内政之关系。该书主要以统治阶级集团的升降为中心，阐明唐代政治史发展的基本线索，将唐代政治史划分为三个阶段：一是唐高祖、太宗继续实行"关中本位政策"时期；二是武则天逐渐摧毁关陇集团势力，推行科举制度，大量选拔新兴阶级分子，逐渐取代西魏、北周、杨隋及唐初将相旧家之政权尊位时期；三是"安史之乱"后，中央政府出现党派之争和藩镇割据直至唐亡的时期。

"关中本位政策"，本为宇文泰所创立和推行的。宇文泰组成关陇集团并依靠他们的支持，不仅抗衡了高欢的势力，占领了中国西北部之地，形成了北朝东西并峙的局面，而且后来宇文泰又凭藉这一力量的支持，并吞了分有多数六镇民族及雄据山东富饶地区

的高齐。由于宇文泰融合了其所割据关陇地区内的鲜卑六镇民族及其他胡汉土著之人，组成了关系紧密的关陇集团，不仅在物质上处于同一利害的环境，而且在精神上也具同出于一渊源的信仰，受同一文化的熏陶。陈寅恪认为这一集团从西魏到唐初一直处于统治地位。唐代历史中的许多问题都与关中本位政策分不开。如李唐皇室世系先后改易的过程，胡汉文化的互相影响，府兵制度内重外轻的安排，压抑山东士族，经营西北边境等一系列问题，都必须从"关中本位政策"的角度来考察分析，其原因是唐高祖、太宗创业至高宗统御之前期，其将相文武大臣大抵承西魏、北周及隋以来之世业，即宇文泰"关中本位政策"下所结成团体的后裔，在那样的一个特定历史条件下，继续推行"关中本位政策"，是极自然的结果。

50年代初陈寅恪先生又发表了《论隋末唐初所谓山东豪杰》、《记唐代之李武韦杨婚姻集团》等文章，对唐初统治集团作了进一步的分析，提出山东豪杰和山东士族虽然同出一个地区，但却是截然有别的两个社会集团。他分析"山东豪杰"是一胡汉杂糅，善战斗，务农业，有组织的集团，如窦建德、刘黑闼、翟让、徐（后赐姓李）世勣等等，都是其代表人物。陈寅恪考定窦建德虽然自言出于汉代外戚之窦氏，但是据《新唐书·宰相世系表》窦氏条的资料说明窦姓系鲜卑纥豆陵氏之所改，实是胡种，刘黑闼之刘氏为胡人所改汉姓之最普遍者，其"黑闼"之名与北周创业者宇文黑獭之"黑獭"同是一胡语，说明刘黑闼不独出于胡种，其保持胡族之特性实际上大大超过窦建德。至于翟让也是少数族丁零姓，徐世勣据说是胡种形貌，可能也与胡种血统有关。这些人都从事农业，而且具有一定的组织才能和号召力。并推测此集团的骁勇善战与其中人多为胡姓或与胡种有关，因为这些人的出生之地如冀、定、瀛、相、济、青、齐、徐等州原为北魏屯兵营户之所在地，他们可能是由镇兵转为农民的，故在隋末唐初仍保

持有善战斗而有坚固组织的集团，成为隋唐统治集团的劲敌。唐初李渊曾"欲令尽杀其党,使空山东",由于一些客观的原因未能得逞。唐太宗则改变高祖李渊的政策，改采利用其力量的办法，使他们成为自己政治斗争的工具，如后来他与建成、元吉进行决斗时，遣与这一集团有关系的张亮往洛阳招引"山东豪杰"，以支持自己。陈寅恪依据有关资料，深入地论证了翟让、徐世勣系统的人物以洛阳为政治信仰的重心。李密曾力攻王世充，争取占有洛阳，目的即在于取得山东豪杰集团的支持，由于未能如愿而遭受了失败。唐太宗则不同，他取得了洛阳，所以争取到了这一集团的支持。武德九年六月四日玄武门之变时他以所能得计，其关键即在于能利用守卫宫城要隘玄武门的山东豪杰如常何等人的支持。后来李世勣成为这一集团的领袖，太宗为身后之计，欲平衡关陇、山东两大集团的力量，以巩固其唐朝的统治，所以委任长孙无忌和李世勣辅佐高宗，其用心可谓深远矣。

在陈寅恪看来，有唐一代三百年间统治阶级之变迁升降，即宇文泰"关中本位政策"所鸠合集团之兴衰及其分化。盖宇文泰当日融洽关陇胡汉民族之有武力才智者以创霸业，而隋唐继承基业，并大加扩充，一直延续至李唐初期，这一集团的势力犹未衰损，皇室及其将相大臣几全出于同一之系统及阶级，故李渊一家据帝位，主其轴心，其他各族的人士，入则为相，出则为将。因为关陇集团本融合胡汉文武为一体，所以能文武不殊途，而将相可兼任。一直到武则天统治时期才出现了新的变化。

武则天是中国封建社会杰出的女政治家，也是中国封建社会唯一的女皇帝。武曌之家族渊源不易考知，陈寅恪据《新唐书·宰相世系表》武氏条所载，其族人数不多，推知其非山东之士族，也不属关陇集团，而是出身于山东地域的寒族。陈寅恪认为："高宗废王皇后立武昭仪之时，朝臣赞否不一，然详察两派之主张，则知此事非仅宫闱后妃之争，实为政治上社会上关陇集

团与山东集团决胜负之一大关键。”[4]高宗废关陇集团所支持的王皇后及燕王忠之储位，而改立山东寒族之武氏及立其子为太子，此为关陇集团所万不能容忍者，“长孙无忌等之力争实以关系重大之故，非止皇室之家事而已”。初时，高宗因元舅长孙无忌为首的关陇集团的反对有所顾虑而不敢行，此事取决于别一集团之代表人物即李世勣之一言，而李世勣以武氏出身于山东地域之寒族而赞成其事。对此，以往有些论史者把此视为李世勣个人道德的污点，殊不知其社会集团之关系有以致之也。陈寅恪这一看法是颇有见地的。

陈寅恪认为高宗永徽六年冬十月所下立武则天为皇后的诏书[5]，在“吾国中古史上为一转折点，盖西魏宇文泰所创立之系统至此而改易，宇文氏当日之狭隘局面已不适应唐代大帝国之情势，太宗以不世出之英杰，犹不免牵制于传统之范围，而有所拘忌。武曌则以关陇集团外之山东寒族，一旦攫取政权，久居洛阳，转移全国重心于山东，重进士词科之选举，拔取人材，遂破坏南北朝之贵族阶级，运输东南之财赋，以充实国防之力量诸端，皆吾国社会经济史上重大之措施，而开启后数百年以至千年后之世局者也”[6]。

陈寅恪认为后来“中宗之复辟实由张易之之力，睿、玄两朝制诏可为明证。五王贪功之讥恐难自解，故武后一言，而中宗顿悟，温公作史，转不置信，殊失是非之公，不可从也”[7]。接着陈氏又分析武后政治势力所以久而不衰的原因，是由于混合李、武两家为一体，已令忠于李者亦正难不忠于武矣。又拔取人才，使甚感激，为之效力，当日中国舍此辈才智之士外，别无其他可用之人，此辈才智之士得用于世，则感其知卖之殊遇，而武氏之政治势力亦因得以延长也[8]。陈寅恪又指出，这一集团由武则天创组于高宗之初，杨贵妃结束于唐玄宗之末。唐代自高宗至玄宗为文治武功极盛之世，即此集团居最高统治地位之时，安禄山乱

起，李唐中央政府已失统治全国之能力，而此集团之势力亦衰竭矣。

陈寅恪先生对武则天及其集团的研究，不仅没有停滞在就事论事上，并且扬弃了封建士大夫和某些资产阶级学者对她的污蔑、对她所作的不公正的评价。陈先生将武则天放到整个唐代政治史中来看，认为她主持中央政权之后，逐渐破坏传统的"关中本位政策"，以遂其创业垂统的野心。说她"大崇文章之选，破格用人，于是进士之科为全国干进者竞趋之鹄的。当时山东江左人民之中，有虽工于为文，但以不预关中团体之故，致遭屏抑者，亦因此政治变革之际会，得以上升朝列，而西魏、北周、杨隋及唐初将相旧家之政权尊位遂不得不为此新兴阶级所攘夺所代替。故武周之代李唐，不仅为政治之变迁，实亦社会之革命。若依此义言，则武周之代李唐较李唐之代杨隋其关系人群之演变，尤为重大也"[9]。这是十分精辟的分析，是近于史实的。陈寅恪将武则天及其集团的作用，提到新的历史高度去认识，对武则天的研究，对唐代政治史的研究作出了贡献，是应当肯定的。但是应该指出，陈寅恪不是历史唯物主义者，不可能用历史唯物主义的立场观点去进行研究。当然也应当看到他的史学思想中有不少接近历史辩证法的因素，他对历史过程的某些方面的论述，比同时的旧史学家和西方汉学家高出一头。

"安史之乱"以后，唐代历史进入它的第三阶段，陈寅恪说，"关中本位政策"既不能维持，则统治社会阶级亦必有变迁，唐中央政权名义上虽保持其一统的外貌，实际上中央政府与部分地方藩镇，已截然划分为二不同之区域，非仅政治军事不能统一，即社会文化亦互不关涉。中央政府以长安文化为中心，恃东南财赋以存立于集团之中。其统治阶级为此集团所占据地区之二种人：一为有受高深文化素养之汉族，即外廷的士大夫，大抵以文词科举进身者也；一为受汉化不深的蛮夷，或蛮夷化的汉人，

故其人多出自边荒地区。这些人多身居内廷，实握政治禁军之权，即阉寺之特殊阶级。地方则以河北藩镇为代表，其政治、军事、财政等与长安中央政府实际上固无隶属关系，它的民间社会亦未深受汉族文化的影响，即不以长安、洛阳之周孔名教及科举仕进为其安身立命之归宿。在他看来，要论唐代藩镇问题必于民族及文化二方注意，否则不能得其真相所在。

陈寅恪认为河朔地区其人民血统属于汉种者，在玄宗时胡化即已开始，其原因必然与其地区有较多的胡族的迁徙有关。凡居东北与河朔有关的胡族如高丽、东突厥、回纥、奚、契丹之类移居于其部落邻近之地区当然比较易于理解，而与事实也较为可通。独中国东北隅河朔地区有多数之中亚胡人，则比较难于理解。陈寅恪根据旧史资料，认为它的来源有三，一在隋末混乱之时，中亚胡人逐渐转徙，两唐书《唐休景传》或可于此事略露消息。二在东突厥败亡时，必有少数柘羯因之东徙。三为东突厥复兴之后，其首领骨咄禄、默啜弟武力扩展远及中亚，同时其族入河朔地区，其时这一地区胡族活动频繁，势力强大，也说明这一问题。时代大抵在武则天统治时及唐玄宗开元之世。陈寅恪先生论证说，河朔地区的民族已脱离汉化，而又包括东北及西北之诸胡种。在这一形势下，“唐中央政府若欲羁縻统治而求一武力与权术兼具之人，为如此复杂胡族方隅之主将，则柘羯与突厥合种之安禄山者，实为适应当时环境之唯一上选也。玄宗以东北镇付之禄山，虽尚有他故，而禄山之种姓与河朔之情势要必为其主因，岂得仅如旧史所载，一出于李林甫固位之私谋而已耶？”[10]

安史之乱爆发后，唐廷中央以朔方军为主力，并得到回纥兵力的支持，经过八年之久平定了叛乱，但是，河朔地区原安史的部将及其所统治的人民依旧保持其势力，与唐中央政府相抗，以迄于唐朝之灭亡，约经一百五十年之久，虽号称一朝，实成为二

国，出现了藩镇割据的局面。陈寅恪认为，贯穿安史之乱李唐朝廷政局的另一条基本线索，即出身边缘的内廷宦官勾结外廷官僚集团间党派的斗争。而宦官集团之间有时也分为不同的派别，与外廷官僚间的不同党派勾结或斗争，构成了复杂的政治局面，其中特别是官僚集团间牛李党争延续的时间很长，影响很大。晚唐宦官与官僚集团间的斗争也颇为激烈，一直斗争到唐亡。

陈寅恪以上的分析是相当精辟的，为我们深入研究唐代士族地主和庶族地主的相互关系开辟了道路，对唐代政治史的研究作出了贡献。

三

陈寅恪先生考证和论述唐史的文章颇多，本文限于篇幅，谨择几个方面的论著，叙述如下。

陈寅恪提出，唐高祖李渊起兵太原时，实称臣于突厥，而李世民又为此事谋主，后来史臣颇讳饰之，以至其事之本末不明显于后世。隋末时突厥势力强大，"东自契丹、西尽吐谷浑、高昌诸国皆臣之，控弦百万，戎狄之盛，近代未有也"，成为当时东亚的霸主，隋末中国北方群雄皆称臣于突厥，为其附庸，李渊起兵于太原时，兵力不强，迫于当时情势不得已而出此。《旧唐书·李靖传》说：

> 太宗初闻靖破颉利，大悦，谓侍臣曰：朕闻主忧臣辱，主辱臣死。往者国家草创，太上皇（高祖）以百姓之故，称臣于突厥，朕未尝不痛心疾首，志灭匈奴，坐不安席，食不甘味，今者暂动偏师，无往不捷，单于款塞，耻其雪乎。

温大雅《大唐创业起居注》记述太祖起兵时与突厥的关系，最

为微妙，陈寅恪认为深堪玩味，如改旗帜一事，辞费文繁。或以为史家铺陈开国祥瑞之惯例，则不达温氏曲为唐讳的苦心。高祖所以迟疑不决，太宗等所以坚执固请，温氏所以详悉记述歌谣符谶累数百言，其故正在于此。陈寅恪先生指出，世之读史者，不可视为腴词而忽略之也[11]。

《大唐创业起居注》上说：

> 帝（高祖）引康鞘利等礼见于晋阳宫东门之侧舍，受始毕所送书信。帝伪貌恭，厚加飨贿。鞘利等大悦。退相谓曰："唐公见我蕃人，尚能屈意，见诸华夏，情何可论，敬人者人皆敬爱。天下敬爱，必为人主。我等见之，人不觉自敬。"

陈寅恪认为这是温氏用委婉之笔叙述唐高祖受突厥封号称臣拜伏之事。"始毕所送书信"，即突厥敕封高祖为可汗之册书，"帝伪貌恭"，即称臣拜伏之义。至于李渊此时所受突厥封号究为何名，史家久已隐讳不传，无从得知。高祖称臣于突厥，由李世民主持于内，刘文静执行于外，《旧唐书·刘文静传》载：

> 隋末为晋阳令，炀帝令系于郡狱，太宗以文静可与谋议，入禁所视之，高祖开大将军府，以文静为军司马，文静劝改旗帜，以彰义举，又请连突厥，以益兵威，高祖并从之，因遣文静使于始毕可汗。始毕曰，唐公起事，今欲何为？文静曰，愿与可汗兵马同入京师。人众土地入唐公，财帛金宝入突厥。始毕大喜，即遣将康鞘利领骑二千随文静而至。（武德二年）裴寂又言曰，当今天下未定，外有劲敌，今若赦之，必贻后患，高祖竟听其言，遂杀文静。

从史实记载上完全证明，唐与突厥始毕可汗议订称臣之约者，实为刘文静，其人与李世民关系密切。及高祖入关后所与突厥疏远，而文静乃被杀。身居重位的李世民也与突厥关系密切，与突利可汗结为兄弟，有所谓香火之盟的情谊。由于太宗与突厥关系密切，在当时被目为挟突厥以自重的人。《新唐书·隐太子

传》载："突厥入寇，帝议迁都，秦王苦谏止。建成见帝曰，秦王欲外御寇，沮迁都议，以久其兵，而谋篡夺。帝寝不悦。"后来唐室转弱为强，仅经过了十二三年，太宗竟灭突厥而迁之，大耻已雪，奇功遂成。陈寅恪评论说，初虽效之，终能反之，是固不世出人杰之所为也。又何足病哉！[12]

唐代的蕃将与府兵，也是唐代历史中的重要问题之一。陈寅恪先生指出，关于蕃将问题，世之读史者，仅知蕃将与唐代武功有密切重要关系，而不知其前期之蕃将与后期之蕃将亦大有分别也。唐之开国，其兵力本兼府兵蕃将两类，世人习见唐承西魏、北周、隋代之后，太宗之武功又非常突出，遂误认太宗之用兵主力所在为府兵，陈寅恪认为，此大谬不然者也。

陈寅恪依据有关史料分析，认为唐太宗在贞观四年破灭突厥颉利可汗以前，府兵固然"不堪攻战"，蕃将除史大奈、突地稽等以外，亦未见有何重用之事，当时所依靠的主要兵力是"山东豪杰"集团。另一方面必须了解，唐太宗后来所任之蕃将为部落酋长，而玄宗所任之蕃将为寒族胡人。他说，"太宗既任部落之酋长为将帅，则此部落之酋长必率领其部下之胡人，同为太宗效力。功业成后，则此酋长及其部落亦造成一种特殊势力。如唐代中世以后藩镇之比。"玄宗吸收了太宗时期的教训，不蹈任用胡族部落酋长的覆辙，改用胡族寒人。他重用安禄山，其主因即由于他是杂种贱胡。哥舒翰之先世虽为突厥部落酋长，但他已不统领部落，已失酋长之资格，不异于寒族蕃人。由此可知，唐太宗之用蕃将，乃用此蕃将及其所统之同一部落，玄宗之用蕃将，乃用此蕃将及其统领之诸种不同之部落也。这二位统治者任用蕃将之类别虽有所不同，而任用蕃将之必委则相等。

有些学者提出，寒族胡人以非酋长之故，无与之相同血胤部卒可统率，其所领士兵，亦将同于汉将所领者不异，则蕃将虽长于骑射之技，而部队却失去组织严整之效，何以玄宗必用蕃人为

大将？陈寅恪认为安禄山以杂种胡人之故，善于抚绥诸胡种，且其武力实以同一血统之部落为单位，如并吞阿布思之同罗部落及畜义子为“曳落河”，即收养诸杂类勇壮之人，编成军队，而视为同一血统之部落。故玄宗之用蕃将，除用其骑射之技外，更兼取其部落组织严整之长。这一方面完全与太宗相同。

在陈寅恪看来，唐代府兵虽然十分重要，但其重要性有时间限制，终不及蕃将一端，其关系至深且巨，与李唐一代三百年终始者，所可相比也。玄宗后半期以蕃将代府兵，为其武力之中坚，而安史以蕃将之资格，根据河北之地，施行胡化政策，恢复军队部落制，即“外宅男”或义儿制。故唐代蕃镇如薛嵩、田承嗣之徒，虽是汉人，实同蕃将，其军队不论是何种族，实亦同胡人部落也。延及五代，“衙兵”尚是此“外宅男”之遗留。读史者综观前后演变迹象，自可了然矣[18]。

在思想文化方面，陈寅恪写了《论韩愈》一文，他说，“今出新意，仿僧徒诠释佛经之体，分为六门，以证明昌黎在唐代文化史上之特殊地位。”给韩愈以新的评价。他认为：“唐代之史可分前后两期。前期结束南北朝相承之旧局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。退之者，唐代文化学术史上承先启后转旧为新关捩点之人物也。其地位价值若是重要，而千年以来论退之者似尚未能窥其蕴奥。”[14]因而有再论证的必要。

陈寅恪认为韩愈的贡献首先是建立道统证明传授之渊源。华夏学术最重传授渊源，盖非此不足以征信于人。尤其是在唐代的新禅宗特标教外别传之旨以自矜异的情况下，更不得不建立一新道统，证明其渊源之所从来，以压倒同时之旧学派，佛教如此，儒家道统也是如此。韩愈在《原道》中说：

斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之

文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。

韩愈自述其道统传授由孟子卒章所启发，实际上是因受禅宗教外别传之说的影响。陈寅恪批评"宋儒仅执退之后来与大颠之关系，以为破获赃据，欲夺取其道统者，似于退之一生经历与其学说之原委犹未达一间也"。

韩愈所写的《原道》，陈寅恪认为是我国文化史中最有关系之文字。理由是天竺佛教传入中国时，我国文化史已达甚高之程度，故必须改造，以蕲适合我民族、政治、社会传统的特性。韩愈首先发见和利用《小戴记》中《大学》一篇，阐明其说，使抽象之心性与具体之政治社会组织可以融会无碍，即尽量谈心说性，兼能济世安民，虽相反而实相成。天竺为体，华夏为用，退之于此以奠定后来宋代新儒学的基础。陈寅恪认为，"退之固是不世出之人杰，若不受新禅宗之影响，恐亦不克臻此。又观退之寄卢仝诗，则知此种研究经学之方法亦由退之所称之同辈中人发其端，与前此经诗著述大意，而开启宋代新儒学家治经之途径者也。"[16]

排斥佛老，匡救政俗之弊害，是韩愈另一方面的贡献。韩愈所持排斥佛教之论点，过去已提出过，不是他的创见，所应当注意的是他之所论具有特别的时代性，即当时佛教徒众多，于国家财政及社会经济皆有很大的影响。至于道教，因李唐皇室姓李之故，道教徒因缘附会，其势力至玄宗时极盛。陈寅恪认为韩愈排斥道教之论点除与其排斥佛教相同者外，"尚有二端，所应注意：一为老子乃唐皇室多攀认之祖宗，退之以臣民资格，痛斥力诋，不稍讳避，其胆识已自超其侪辈矣。二为道教乃退之稍前或同时之君主宰相所特提倡者，蠹政伤俗，实是当时切要问题。"[17]但后人昧于它的时代性，不了解韩愈之言有物意所指，不加深察，等闲以崇正辟邪之空文视之，是非常错误的。

还有一个重要问题，即唐代古文运动一事，实由安史之乱及

藩镇割据之局所引起。因为安史为西胡之杂种，藩镇又是胡族或胡化之汉人，所以当时有识之士，其意识无不具有远则周之四夷交侵，近则晋之五胡乱华之印象，因此，“尊王攘夷”就成为古文运动的中心思想。但是在韩氏之前的古文家如萧颖士、李华、独孤及、梁肃等，与之同辈的古文家如柳宗元、刘禹锡、元稹、白居易等，虽然都同有这种潜意识，然而均不免认识不清晰，主张不彻底，因而不敢也不能视释迦为夷狄之人，佛教为夷狄之教，抉其本根，力排痛斥，若韩愈之所言所行也。陈寅恪认为韩愈之所以成为唐代古文运动的领袖，其原因即在于此。另一方面，韩愈又奖掖后进，期望学说之流传，具有承先启后作一大运动领袖之气魄与人格。就韩愈来说，其改进文体，广收宣传之效用，还赶不上元稹、白居易，官又低于元氏，寿复短于白，而身死之后，继续其文其学者不绝于世，其原因是韩愈平生奖掖后进，开启来学。以是“韩门”得以建立，韩学亦得以流传，且在文化史上占重要地位。

四

陈寅恪先生的治学特点，还在于以诗、史互证，将历史和文学打成一片，开辟了新的治学途径。关于以史证诗，如在《元白诗笺证稿》第一章长恨歌中提到，《杨太真外传》说，“（开元）二十八年十月，玄宗幸温泉宫，使高力士取杨氏女于寿邸，度为女道士，号太真，住内太真宫。”长安禁中是否实有太真宫？太真二字本由何得名？陈氏考证长安城中于宫禁之外，实有祀昭成太后的太真宫，而禁中亦或有别祀昭成窦后之处，与后来帝王于宫中建祠庙以祠其先世者相类，即所谓内太真宫。否则杨妃入宫，无

从以窦后忌辰追福为词，且无因以太真为号。陈寅恪认为恐未可以传世唐代宫殿图本中无太真宫之名，而遽疑之也。又《杨太真外传》诗云："临别殷勤重寄词，词中有誓两心知。七月七日长生殿，夜半无人私语时。在天愿为比翼鸟，在地愿为连理枝。天长地久有尽时，此恨绵绵无绝期。"这里陈寅恪认为有两个问题：一是时间问题，玄宗至温汤疗疾必在冬季春初寒冷之时节，两唐书《玄宗纪》无一次于夏日炎暑时幸骊山。二为唐代宫中长生殿虽为寝殿。独华清宫之长生殿为祀神之斋宫。神道清严，不可阑入儿女猥琐。白居易未入翰林，犹不谙国家典故，习以世俗，未及详察，遂至失言。胡三省史学专家，亦混杂征引，转以为证，疏矣。

关于以诗证史，陈寅恪举出元稹《连昌宫词》诗末章"老翁此意深望幸，努力庙谟休用兵"等句，认为与后来穆宗敬宗两朝之政治有关系，《旧唐书·萧俛传》说：

> 穆宗乘章武恢复之余，即位之始，两河廓定，四鄙无虞，而俛与段文昌屡献太平之策，以为兵以静乱，时已治矣，不宜黩武。劝穆宗休兵偃武。又以兵不可顿去，请密诏天下军镇有兵处，每百人之中限八人逃死，谓之消兵。帝既荒纵，不能深料，遂诏天下如其策行之。而藩镇之卒，合而为盗，伏于山林。明年朱克融、王庭凑复乱河朔，一呼而遣卒皆至。朝廷方征兵诸藩，籍既不充，寻行招募。乌合之徒，动为贼败。由是再失河朔，盖消兵之失也。

唐宪宗时，主持用兵者，宰相中有李吉甫、武元衡、裴度等人，宦官中有吐突承璀等人。后来杀宪宗立穆宗及杀吐突承璀的宦官，称为"元和逆党"，而"消兵"即"元和逆党"及长庆初得志于朝的官僚所主张。元稹《连昌宫词》末章之语，同于萧俛、段文昌"消兵"之说，宜其特承穆宗知赏，这是当时政治环境所促成的。

以诗证史最典型的例子，莫过于陈寅恪利用元白诗中的资

料，考证当时官吏的俸料钱问题。唐代官俸随时随地互不相同，今存史料，如《唐会要·内外官料钱门》、《册府元龟·邦计部俸禄门》及《新唐书·食货志》等书，所载皆极不完备，故元白诗中俸料问题，颇难作精密的研究，仅能依据《会要》、《册府》所载贞元四年京文武及京兆府县官元给及新加每月当钱之数，并《新唐书·食货志》所载会昌时百官俸钱定额，与元白诗文之涉及俸料钱者，互相比证，以资推论，兹取白居易诗文之关涉俸料者释证之。

《白集·常乐里闲居偶题十六韵》，时为校书郎云："俸钱万六千，月给亦有余"。

陈寅恪案，《唐会要》卷九一、《册府元龟》卷五〇六载贞元四年京文武及京兆府县官元给及新加每月当钱款云："校书正字(等)各十六贯文"。《新唐书·食货志》载会昌后官俸颜说："秘书省崇文、弘文馆校书郎正字(等)万六千"。与诗文所言之数相合。

又《白集》为左拾遗时作《醉后走笔酬刘五主簿长句之赠》说："月惭谏纸二百张，岁愧俸钱三十万"。

陈寅恪案，《唐会要》、《册府元龟》说："拾遗(等)各三十贯文"。《新唐书·食货志》说："拾遗(等)三万"。与诗所言之数相合。

其他如宾客分司、太子宾客诸卿监、太子少傅分司、刑部尚书致仕后半俸、京兆府户曹、京兆府县官元给及新加每月当钱等等，诗言与史籍记载之数完全符合。陈寅恪经过综合比证之后说，凡关于中央政府官吏之俸料，史籍所载额数，与白居易诗文所言者无不相合。但是地方官吏俸料，史籍所载，与白氏诗文所言者，多不相合。白居易诗文所言之数，悉较史籍所载定额为多。陈氏推知唐代中晚以后，地方官吏除法定俸料以外，其他不载于法令，而可以认为正当之收入者，为数远在中央官吏之上，

这方面的事例，陈寅恪举白氏文集陆肆策林叁省官并俸减使职条说：

兵兴以来，诸道使府，或因权宜而置职，一置而不停；或因暂劳而加俸，一加而无减，至使职多于郡县之吏，俸优于台省之官。积习生常，烦费滋甚。

另一方面，陈氏又注意到内外官吏同一时间、同一官职，而俸料因人因地而互异，如《唐会要》说：

(大历)十四年正月宰臣常衮与杨绾同掌枢务，道不同。先是百官俸料寡薄，绾与衮奏请加之。时(韩)滉判度支，衮与滉各骋私怀，所加俸料，厚薄多由己。

《唐会要》、《册府元龟》元和七年中书门下奏也说：

艰难以来，纲禁渐弛，于是增置使额，厚请俸钱，故大历中，权臣月俸有至九十贯者，列郡刺史无大小，给皆千贯。常衮为相，始立限约。至李泌又量其闲剧，随事增加。闲剧之间，厚薄顿异。

陈寅恪先生明确地指出："考史者不可但依官书纸面之记载，遽尔断定官吏俸料之实数。只可随时随地随人随事，偶有特别之记载，因而得以依据证实之。若欲获一全部系统之知识，殊非易事。此亦治唐史者所不可不知者也。"[18]

另一方面，唐代中晚期以后，京官和地方官俸料钱也相差很大，故士大夫争相为地方官，不愿任京官。《旧唐书·白居易传》载："(元和)五年，当改官，上谓崔群曰，居易官卑俸薄，拘于资地，不能超等，其官可听自便奏来。居易奏曰，臣闻姜公辅为内职，求为京府判司，为奉亲也。臣有老母，家贫养薄，乞如公辅例，于是除京兆府户曹参军。"《白集》载其初除户曹，喜而言志诗说：

诏授户曹掾，捧诏感君恩。感恩非为己，禄养及吾亲。喧喧车马来，贺客满我门。不以我为贵，知我家内贫。

杜牧《樊川集》载《上宰相求湖州三启》及《上宰相求杭州启》，

其求杭州启说：

作刺史，则一家骨肉四处皆泰。为京官，则一家骨肉四处皆困。

从上述资料中可见其时京官外官收入多寡，判若天渊，差别很大。陈寅恪据元白诗文中所言俸料实数，取与现存当时法令规定之定额，互相比证，以见《新唐书·食货志》记载之讹误，并称举唐代肃、代以后内外官俸之不同。

注释：

〔1〕陈寅恪：《吾国学术之现状及清华之职责》，转引自金应熙：《陈寅恪》，见《中国史学家评传》下，第1345页。

〔2〕陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，上海古籍出版社1982年版（下同），第19页。

〔3〕陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，第87页。

〔4〕《记唐代之李武韦杨婚姻集团》，《金明馆丛稿初编》，1980年版，第243页。

〔5〕诏文详请参阅：《资治通鉴》卷二〇〇，永徽六年冬十月乙卯条。

〔6〕《金明馆丛稿初编》，第248—249页。

〔7〕同上书，第254页。

〔8〕详请参阅陈寅恪：《记唐代之李武韦杨婚姻集团》，《金明馆丛稿初编》。

〔9〕《唐代政治史述论稿》，第18—19页。

〔10〕《唐代政治史述论稿》，第48页。

〔11〕详请参阅陈寅恪：《论唐高祖称臣于突厥事》，《寒柳堂集》，上海古籍出版社1980年版，第100—102页。

〔12〕陈寅恪：《论唐高祖称臣于突厥事》，《寒柳堂集》，第108页，

[13] 详请参阅陈寅恪：《论唐代之蕃将与府兵》，《金明馆丛稿初编》。

[14]陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，第285-286页。

[16]陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，第288页，

[17]同上引书，第291页。

[18]陈寅恪：《元白诗中俸料钱问题》，《金明馆丛稿二编》，第70页。

一代宗师陈寅恪先生对隋唐历史研究的贡献

——谈"关陇集团"问题提出的学术价值

西安交通大学　　胡　戟

四十多年前，陈寅恪先生先后撰写发表的《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》，是隋唐历史研究具有划时代意义的名著，陈先生自成体系地对隋唐历史进程作了全面的剖析，其独到的见解和富有辩证逻辑的理论特色，令人叹为观止。在《渊源稿》中滥觞，而后在《述论稿》中进一步阐述的关于"宇文泰所鸠合之六镇关陇胡汉混合集团"，即实行"关中本位政策"的"关陇集团"这样一个历史范畴的提出，为人们提示了一个宏观地把握西魏、北周、隋代至初唐历史发展基本线索的关键，是引导后学治唐史入门之蹊径。拙文仅就此一端，谈"关陇集团"问题提出的学术价值，试论一代宗师陈寅恪先生对隋唐历史研究的贡献。

一、从六镇军事贵族到关陇集团

关陇集团，即"宇文泰所鸠合之六镇关陇胡汉混合集团"[1]，"盖宇文泰当日融冶关陇胡汉民族之有武力之才智者，以创霸

业，而隋唐继其遗产，又扩充之。其皇室及佐命功臣大都西魏以来此关陇集团中人物，所谓八大柱国家即其代表。"[2]陈先生此论，交代了关陇集团的历史渊源。自西魏建立到武则天将长孙无忌逐出京城，关陇集团控制中央政权一又四分之一世纪(535—659年)，实为中古史上引人瞩目之一页。惟对杨隋、李唐和宇文周，三代皇帝实俱出武川一事，史有异文，须略加辨正。

宇文泰　代郡武川人，《周书》、《北史》诸书所记没有歧异。可以确知宇文泰高祖宇文陵在天兴初(398年)魏迁豪杰于代都时，随例徙居武川。正光末(525年)六镇起兵时，宇文泰父宇文肱斩破六韩拔陵所署王卫可环，随后参加河北起兵(525—528年)，宇文肱战死。宇文泰随父在鲜于修礼军中，后归葛荣，又随尔朱荣迁晋阳，辗转从贺拔岳入关。贺拔岳遇害后宇文泰被赵贵等翊戴为帅，遂控制西魏，藉府兵组织，创建关陇军事贵族集团。

杨　坚　史称弘农华阴人，汉太尉杨震十三世孙。高祖杨惠嘏，太原太守。曾祖杨烈，平原太守。若如是，则出身弘农杨氏世族高门无疑。实则如陈先生指出的是伪冒。《北史》和《隋书》本纪曰，杨坚五世祖杨元寿"魏初为武川镇司马"，"子孙因家焉"。其子杨惠嘏、其孙杨烈，若果为太原太守、平原太守，则当移家就官，从保定三年(563年)杨坚父杨忠联突厥兵伐齐，从北道攻晋阳，"出武川，过故宅，祭先人"，可见祖辈并未离开武川。魏末丧乱，杨坚祖父杨祯避地中山，正是安置六镇降户的冀、定、瀛三州之定州，死于讨(？)鲜于修礼之战事。杨忠武艺绝伦，始终随独孤信作战。独孤信祖父辈自云中镇武川，因家焉，与宇文泰为乡里。六镇起兵后，独孤信参与斩卫可环事，后到河北归葛荣，又归尔朱荣，经历与宇文泰相合。永熙三年(534年)，杨忠与独孤信随孝武帝入关投奔宇文泰，西魏大统年间分别被授大将军和柱国大将军职，俱为关陇军事集团重要家族。杨坚母吕氏，"其族盖微，平齐之后，求访不知所在"[3]。婚配如此门户，亦可

佐证杨坚并非出身弘农旧门，实为武川军人家世，杨忠阅历是典型的关陇军事贵族。

李　渊　家世与宇文泰、杨坚相类。但两唐书称，李唐宗室是陇西狄道人或陇西成纪人，李渊是凉武昭王李暠七世孙，与陇西李宝为近支，是李暠次子西凉后主李歆（李宝伯父）裔孙，李唐奉歆子李重耳为皇室七庙之始[4]，俨然也是世族旧门。实亦不然。陈寅恪先生与朱希祖先生论辩的几篇文章，早已指出李唐决非陇西李。但先生认为："李唐先世若非赵郡李氏之'破落户'，即是赵郡李氏之'假冒牌'。"[5]并认为李熙留家武川是"附会其家世与六镇有关"[6]。这两点似有讨论余地。

陈先生《述论稿》开篇介绍了记述李唐世系的史书，有《册府元龟》卷一《帝王部·帝系门》、《旧唐书》卷一《高祖纪》、《新唐书》卷一《高祖纪》、《北史》卷一〇〇《序传》、《晋书》卷八七《凉武昭王传》及《新唐书》卷七〇上《宗室世系表》，言及李唐先世，皆曰李渊之高祖李熙"领豪杰镇武川，因家焉"或"戍于武川，因留家焉"。按辈数推估，其时要比宇文泰、杨坚的先人到武川晚约半个世纪。李熙生李天赐，仕魏为幢主，是率百人的下级军官，供职地点失载，推测应仍在武川。李天赐生李虎，即李渊祖父，其事迹自从贺拔岳征战起才稍具体，唐代史家讳言其早年经历，唯李熙、李天赐在赵州昭庆县的建初、启运二陵和光业寺碑给我们提示了李虎从武川到关中的一条线索。《册府元龟》记李熙"镇于武川，都督军戎百姓之务，终于位"。是死在武川的。李天赐大统年前死于南赵郡，应是随六镇降户南徙至河北的。李虎旋又入关，所以在南赵郡不过暂住。光业寺碑是二百年后一名叫杨晋的县尉所撰，"维王桑梓"一句并不足以论断李唐氏族原籍所在，正如宇文邕建德六年（577年）改葬其祖父德皇帝宇文肱于冀州[7]，先人坟陵所在并不一定是原籍。初步判断，李唐先世与宇文周、杨隋先人情况十分相似，俱家于武川，卷入六镇—河北起兵事

件，南徙河北冀、定、瀛一带后入据关陇，李唐皇室直是武川军人出身。

再讨论李唐远祖。西凉后主李歆于嘉兴四年(420年)为沮渠蒙逊所灭，其世子李重耳可能从此下落不明，李唐得以胡乱攀附，奉之为七庙始祖，又附会李初古拔、李买得父子经历，编造李重耳、李熙事迹，破绽百出。陈先生独具慧眼，早已考出史书所谓“李重耳为宋汝南太守一事……绝不可能”。甚至“李重耳则疑本无其人”[8]。这是澄清李唐世系真伪的一大发明。无怪唐初议立七庙，欲以凉武昭王李暠为始祖时，于志宁敢“以凉非王业所因，独建议违之”[9]，贞观中沙门法琳也敢对唐太宗说：“弃北代而认陇西，陛下即其事也。”[10]若进一步考察以下史料：唐高宗显庆四年(659年)定七姓十禁婚家时列入陇西李宝、赵郡李楷[11]；唐太宗“言及山东、关中人，意有同异”[12]，屡言“彼衰世旧门，诚何足慕！”[13]唐高祖也曾对窦威说：“比见关东人与崔、卢为婚，犹自矜伐，公代为帝戚，不亦贵乎！”[14]都对山东旧族没有好感。而山东许多旧族大姓，也终唐一世不肯与皇室通婚。可以明白，李唐既非陇西李，亦非赵郡李。

陈先生说过：“隋唐皇室……自称弘农杨震、陇西李暠之嫡裔，伪冒相传，迄于今日，治史者竟无一不为其所欺，诚可叹也。”[15]指出这一点非常重要。我们还可以进一步判明，不仅北周和隋唐皇室是六镇之一的武川镇军人出身，连当年组成贺拔岳——宇文泰军团，乃至整个关陇集团的基干成员的情况，也大多如此。兹列表统计534年翊戴宇文泰为帅者、537年沙苑十二将、550年八柱国十二大将军等三批人的情况：

籍贯	翊戴宇文泰者	沙苑十二将	八柱国	十二大将军
武川			宇文泰	
洛阳			元欣	
武川		（李虎）	李虎	
陇西成纪		李弼	李弼	
武川		独孤信	独孤信	
代		于谨	于谨	
武川	赵贵	赵贵	赵贵	
武川	侯莫陈崇	侯莫陈崇	侯莫陈崇	
武川	梁御	梁御		
武川	若干惠	若干惠		
冀	怡峰	怡峰		
中山	刘亮	刘亮		
武川	王德	王德		
代	达奚武	达奚武		达奚武
陇西成纪		李远？		李远
武川	寇洛			
武川	宇文导			宇文导
洛阳				元赞
洛阳				元育
洛阳				元廓
武川				侯莫陈顺
柔玄镇				豆卢宁
夏州				宇文贵
武川				贺兰祥
武川				杨忠
太原				王雄
太原				又：王思政
武川				又：念贤

注：最末两名王思政和念贤，虽不属十二大将军，但两人在大统十六年前都有大将军衔，这里还是一并列入。又李虎参加了沙苑之战，而沙苑

诸将名单中却没有他，唐长孺先生认为："这一点我想是《周书》有意避讳"，为了填李虎空隙，补上了年位较低的李远。见《魏周府兵制度辨疑》，载《魏晋南北朝史论丛》第262页。

表列二十八人，史书记明出自武川的十四人，占50%，加上出自六镇之一柔玄镇的豆卢宁和出自代郡的于谨、达奚武合十七人，再除去西魏宗室挂名的四人，则来自代北武川等镇的军人在这批军事贵族中占了70%，西魏府兵制初创时的这些人，是关陇集团最初的骨干，其渊源于六镇，武川系军人为中坚是明白无疑的。

如人们熟知的那样，北魏政权由平城迁洛后冷落了这批留镇的官兵，太和二十年(496年)定姓氏门第时将他们排除在外。广阳王元深在六镇起兵后上书分析六镇军人的处境心理：

> 边竖构逆，以成纷梗，其所由来，非一朝也。昔皇始以移防为重，盛简亲贤，拥麾作镇，配以高门子弟，以死防遏，不但不废仕宦，至乃偏得复除。当时人物，忻慕为之。及太和在历，仆射李冲当官任事，凉州土人，悉免厮役，丰沛旧门，仍防边戍。自非得罪当世，莫肯与之为伍。征镇驱使，但为虞候白直，一生推迁，不过军主。然其往世分留居京者得上品通官，在镇者便为清途所隔。……于是少年不得从师，长者不得游宦，独为匪人，言者流涕。[16]

比较起已经挤进士族门阀队伍的北魏皇室来说，由这些坠入社会下层因而具有革新气质的六镇军人来担当社会向门阀后转变时期的执政大任，该是最合适不过的了。

我们还应注意到，渊源于武川等六镇的关陇集团，为了自身的立足和发展，没有搞成一个全封闭的小圈子，而是"融合其所割据关陇区域内之鲜卑六镇民族，及其他胡汉土著之人……"[17]后来的成员中还包括以下几个部分：

一是关中"郡姓"，即原在关中地区的士族，以韦、裴、柳、

薛、杨、杜为首，还有武功苏氏、三水（旬邑）侯氏、三原李氏等族。按函谷关新址在今河南新安东而言，当时“关中”除陕西渭水流域，还包括今河南西北，并应纳入晋东南地区。因为先后随孝武帝和李渊入关有众多太原人，所以太原王氏也有多支加入关陇集团。

二是鲜卑贵族“虏姓”，指元、长孙、宇文、于、陆、源、窦、独孤诸族，籍贯大都在京，是魏孝文帝迁洛和宇文泰入关后一再更改地望所致。

三是来自其它地区的士人，出仕长安政权并取得高位的，典型者如来自江南的萧瑀、褚遂良，依附了关陇集团。

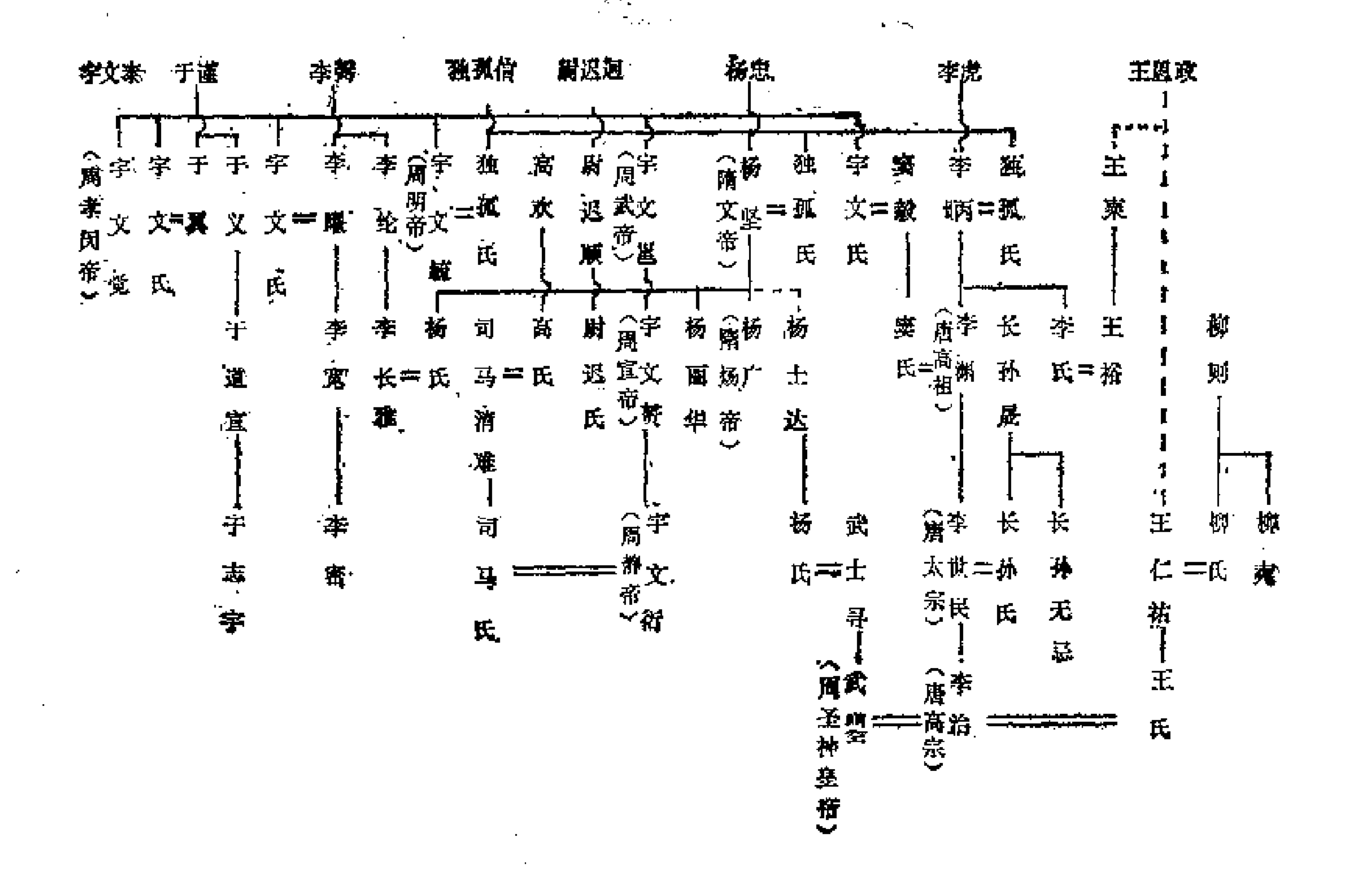
总之，不必把关陇集团这个具有地域性的集团仅视为一个封闭僵化的关陇籍人的组合。

可以用联姻关系来说明这批关陇军事贵族如何结成集团的（见图，图中双线表示婚配关系）。联婚是维系集团的纽带，西魏北周至隋唐，王朝再三更迭而关陇集团的统治维系百年不坠，实借助了姻族盘结的力量。而由于上述组合和联姻，关陇集团中融进了一批胡汉各族的大姓门阀，使其内部新旧杂糅，在社会变革中又不时表现出保守性。这样便引出了我们对关陇集团政策总的延续中有摇摆，总的革新中又有反复的矛盾性格的认识。

二、关中本位政策的因革演进

陈寅恪先生称宇文泰实行的政策为“关中本位政策”，包括“关陇物质本位政策”与“关陇文化本位政策”两个方面。“宇文泰凭藉六镇一小部分之武力，割据关陇，与山东、江左鼎足而三……宇文苟欲抗衡高氏及萧梁，除整军务农、力图富强等充实物质之政

关陇集团最上层联姻图


宇文泰
于谨
李弼
独孤信
尉迟迥
杨忠
李虎
王思政
宇文觉（周孝闵帝）
宇文毓（周明帝）
宇文邕（周武帝）
宇文赟（周宣帝）
宇文衍（周静帝）
独孤氏
杨坚（隋文帝）
杨广（隋炀帝）
杨士达
武士彟
武曌（周圣神皇帝）
窦毅
窦氏
李昞
李渊（唐高祖）
李世民（唐太宗）
李治（唐高宗）
长孙晟
长孙氏
长孙无忌
王柬
王裕
王仁祐
王氏
柳则
柳奭
于义
于宣道
于宣敏
于志宁
李晖
李宽
李密
李纶
李长雅
高欢
司马消难
杨丽华

策外，必应别有精神上独立有自成一系统之文化政策，其作用既能文饰辅助其物质即整军务农政策之进行，更可以维系其关陇辖境以内之胡汉诸族之人心，使其融合成为一家，以关陇地域为本位之坚强团体。”[18]北周之后，“隋唐两朝继承宇文氏之遗业，仍旧施行‘关中本位政策’。”[19]

为从实行共同的“关中本位政策”角度了解其作为一个集团的特点，今试罗列关陇集团大政的因革演进概况。

统一　关陇集团初创时仅割据关陇一隅，经过历代政权半个世纪的奋斗，结束近三百年的分裂，实现了全国的统一。其间，西魏废帝二年(553年)宇文泰遣尉迟迥克成都，取得蜀地；恭帝元年(554年)于谨、杨忠破江陵，萧詧的后梁成为其附庸；北周武帝宇文邕建德六年(577年)平北齐，史称：“平突厥、定江南，一二年间，必使天下一统。此其志也。”[20]惜因翌年死于北伐突厥途中，周武帝“有志不申，以此叹息”[21]。隋文帝杨坚开皇五年(585年)接纳东突厥沙钵略可汗度漠南，藩附于隋；开皇七年废萧梁；开皇九年派杨广等平陈，终于完成统一大业。隋炀帝杨广更“慨然慕秦皇、汉武之功”，欲通西域，灭浑、厥，“混一戎、夏”[22]。大业五年(609年)西巡河右，击败吐谷浑，在今青海、新疆地设西海、河源、鄯善、且末四郡；并在大业三年、四年、六年三次派人招抚流求(台湾)；他还曾三次北巡，亲莅突厥牙帐进行安抚。唐太宗李世民步其后尘，贞观四年(630年)击灭东突厥；贞观九年灭吐谷浑；贞观十四年平高昌；贞观二十年击灭薛延陀；贞观二十二年击破龟兹，契丹和奚内属。为收复汉、魏曾设郡的辽东这块“华壤”故土和救援新罗，隋文帝开皇十八年，隋炀帝大业八、九、十年，唐太宗贞观十九、二十一、二十二年连续发兵征辽，直到唐高宗时还连年用兵，终于在总章元年(668年)平高丽，结束了这场断断续续进行了七十年的战争。无论对此作如何评价，综览关陇集团的边疆政策，历代政权为实现国家的

统一和发展，都是不遗余力的。

民族　关陇集团历代政权都执行着比较开明的民族政策。陈先生《述论稿》开篇就引用《朱子语类》“胡源流出于夷狄”，指出：“若以女系母统言之，唐代创业及初期君主，如高祖之母为独孤氏，太宗之母为窦氏，即纥豆陵氏，高宗之母为长孙氏，皆是胡种，而非汉族。故李唐皇室之女系母统杂有胡族血胤……”[23]隋代情况类似，炀帝之母独孤氏与唐高祖之母是姐妹，而源出南匈奴的“鲜卑别部”宇文氏情况正倒过来，宇文泰之母王氏，周宣帝之母李氏、妻杨氏（隋文帝女），周静帝之母朱氏，俱为汉族。关陇集团因是这样一个“胡汉混合集团”，在汉化很深的少数族与胡化很深的汉人之间较少民族隔阂，无论西魏恭帝元年（554年）赐汉将蕃姓，改杨忠为普六茹氏、李虎为大野氏，抑或周末大象二年（580年）回改胡姓，复为汉姓，甚至北周千金公主、隋光化公主、唐文成公主等远嫁突厥、吐谷浑、吐蕃，都没什么心理障碍。太子承乾更以“解发为突厥，委身思摩，若当一设，不居人后”为抱负[24]。隋代河汾大儒文中子王通的《中说》盛赞魏孝文帝：“中国之道不坠，孝文之力也。”[25]他写编年史《元经》即以元魏为正统，文中子甚至驳斥“苻秦逆”的说法，为之辩护说：“晋制至私之命，故苻秦、王猛不得而事也。其应天顺命安国济民乎？……三十余年，中国士民东西南北自远而至，猛之力也。”[26]这代表着南北朝以来民族融合潮流形成的进步民族观。入唐，突厥酋长“布列朝廷，五品已上百余人，殆与朝士相半，因而入居长安者近万家”[27]。蕃将成为唐军的中坚，拥有铁勒族契苾何力那样以“唐烈士”自诩的忠勇将士。唐代民族聚居地区以羁縻州形式自治，唐太宗则被尊为“华夷父母”、“天可汗”。关陇集团统治下的一百多年是历史上民族关系比较健全发展的时期。

兵制　陈先生指出，宇文泰创建于西魏大统年间的府兵制，为“关中本位政策”最主要之一端[28]。以隋代为界，其“前期为鲜卑

兵制，为大体兵农分离制"，分军团"自相督率，不编户贯"[29]。"后期为华夏兵制，为大体兵农合一制"，军人"悉属州县，垦田籍帐，一与民同"[30]。隋代并改魏、周十二大将军为十二卫。府兵的分布以关中为重点，如唐初关中一带设立的折冲府约占全国40%，呈内重外轻之势，以拱卫都城长安，体现关中本位主旨。但自隋炀帝时始召募"骁果"，入唐有"犷骑"、"健儿"、"团结兵"，募兵制逐渐发展并最终取代府兵制。内重外轻之势也因而改变，逐渐演成藩镇割据，关中本位形势化为乌有。府兵制"自武曌主持中央政权之后……开始崩溃"，"迄至唐玄宗之世，遂完全破坏无遗"[31]。正与关陇集团的兴衰相始终。

田制　和实行府兵制的情况类似，继北魏之后，西魏、北周至隋、唐各代实行均田制，也大致与关陇集团的统治相始终。由于计入了倍田，这几代规定的应受田数字也有共同之处。宇文泰时定"有室者田百四十亩，丁者田百亩"[32]。隋代表面上按北齐之制："一夫受露田八十亩，妇人四十亩……每丁给永业二十亩为桑田"[33]，实授数则与西魏、北周同。隋炀帝初年"除妇人及奴婢部曲之课"[34]。大致同时也废除了他们受田的制度[35]。唐代田令"丁男给永业田二十亩，口分田八十亩"，当即本源于炀帝改制。

租调制　与均田制相应建立的租调徭役制度，成为政府主要的财赋来源，即陈先生称为"关中物质本位政策"者。自宇文泰制定计账和户籍制度，隋政府大索貌阅，实行输籍之法，唐代一再检括隐漏户口，农民"为浮客，被强家收大半之赋，为编甿，奉公上，蒙减轻之征"[36]，纷纷脱离豪强，隋文帝起隋唐政府实行薄赋政策，一再蠲免租税，提高成丁年龄，减轻徭役征发，使国家掌握了大量编户，隋唐因而富强。

官制　自北周"罢门资之制"，"选无清浊"，设明经、秀才等科举人，隋文帝罢九品中正制，"海内一命以上之官州郡无复辟

署"，到隋炀帝"始设进士科"[37]，一系列具有鲜明的反门阀世袭垄断特权的政策影响深远。但隋文帝又曾在开皇十七年四月下诏，李穆等十七名功臣的"世子世孙未经州任者，宜量才升用。庶享荣位，世禄无穷"[38]。唐高祖在坚持科举制同时，却于武德七年正月"每州置大中正一人，掌知州内人物，品量望第"，仍"以本州门望高者领之"[39]。裂土封邑一事在唐太宗脑际萦绕回旋十年之久，并于贞观十一年(637年)正式提出封世袭刺史的名单[40]。这些不合时宜的旧政策，未见有什么社会影响，甚至未付诸实施便流产了，不过是门阀社会选举制度覆灭后一掬小小回潮中稍纵即逝的旋涡罢了。再如政权方面，宇文周代西魏，杨隋篡北周，李唐取杨隋，这几朝政权都是在关陇集团内部争夺引起的更迭，可尽管改朝换代，百官多是"历世勋贤"[41]，关陇集团骨干队伍基址不坠，常盛不衰，他们在互相争夺中又互相维持，典型如杨坚开皇元年登基仅一个月便下诏："前代品爵，悉可依旧"[42]。李渊如法泡制，登基一月下诏："隋蔡王智积等子孙，并付所司，量才选用。"[43]更以"周、隋为二王后"[44]。倒是改革新步子走得最大的隋炀帝大业五年二月制："魏、周官不得为荫。"[45]向荫袭为官的传统一再发起攻击。大业三年四月所颁诏令："旧都督已上，至上柱国，凡十一等，……皆罢之。并省朝议大夫。自一品至九品，置光禄、左右光禄、金紫……等九大夫，建节、奋武……等八尉，以为散职。"[46]唐高宗时"以国初勋名与散官名同，年月既久，渐相错乱。咸亨五年三月，更下诏申明，各以类相比。武德初光禄大夫比今日上柱国，左光禄大夫比柱国，右光禄

号，社会声望极高。隋文帝采后周之制，仍置上柱国以下十一等勋官，炀帝时厘革，但后来杨玄感、李密起兵仍都申称是上柱国或上柱国之子，以为争天下资格。隋末争战时，李密与李渊书信往来彼此推奖，仿佛群雄逐鹿，天下非他们这些上柱国子孙莫属。炀帝也因此早就特别留意有此身分的人，先将李密从仗下逐出，又派王威、高君雅监视李渊于太原，屡欲加罪于他。大业三年取消上柱国等勋官，就是看透这些上柱国是潜在的权力争夺对手而蓄意加以贬抑。但后来作为大将军杨忠之孙的他的皇位还是被柱国大将军李虎之孙——杨广的姨表兄弟——李渊夺走了。直到武德七年全国大定，才复置上柱国以下十二等勋官。唯此后上柱国、柱国一类勋赐猥多，"身应役使，有类僮仆"[48]。见于敦煌籍账文书者比比皆是，全无身分了。随着关陇集团政权消逝远去，几乎再也没有人能记起这个勋位上过去曾有过的无上光荣。

三、向门阀后社会的过渡和对关陇集团的历史评价

自西魏至初唐关陇集团活跃的一个多世纪，正值我国封建社会从前期的部曲佃客制门阀地主经济向后期的契约租佃制普通地主经济过渡的时期。

这个过渡开始于南北朝中期，可以北魏孝文帝时均田制和三长制的实施为标志。

随着单牛曳引的曲辕犁为代表的我国传统个体农业生产力的逐步成熟，大量门阀地主控制的部曲佃客，经过由均田农民到逃户的过渡，转化为普通地主的佃户，即后来的两税户。上层建筑相应

变化的要旨是加强抑制割据的分裂的中央集权，即三省六部及地方州县官制和法律从六条诏书、开皇律、大业律到贞观律、永徽律，包括律疏与令、格、式的配套逐步完善；选举制度的改革，即打破门阀垄断的九品中正制，向以进士科为中心的科举制的转变；在社会上，关陇军事贵族相互攀援，姻族联结，自成集团，藉以同山东旧族抗衡，唐太宗“专以今朝品秩为高下”定氏族，有意打击大族门阀的衰世旧门。

关陇集团各朝代政权总的施政方向符合历史潮流，他们共同为社会转变做出了历史性的贡献：完成并巩固了南北统一；拓境安边，促进了民族关系的发展和融合；重开丝绸之路，繁荣了东西方经济文化交流；创造了较高的行政效率；洛阳的营建，长城的修竣，道路的建设，特别是南北运河的开凿，更酝酿了国家经济格局的重大调整。关陇集团统治下接连出现开皇、贞观两个治世，从宇文泰到李世民，包括宇文邕、杨坚、李渊，特别是名字和大运河联在一起的杨广，在历史舞台上都曾有过生气勃勃的成功表演，作出了不朽的历史贡献。然而处在门阀社会意识包围中，他们之中即使英明如唐太宗也不免有树立新门阀的意图[49]，这些起自下层边镇军官的新贵，一旦发迹后不免要染上腐败的通病，作为专制君主的弊政败迹也使人怵目惊心。杨坚的忌刻，李渊的沉溺，唐太宗晚年的倒退，隋炀帝从“天下称贤”[50]走向为万世唾骂，这一切使人对被历史长河淘去的一代风流惋惜感慨不已。

武则天上台和长孙无忌集团的覆灭标志关陇集团当政的这个过渡时期的结束。

陈寅恪先生指出：立武后诏之发布，“在吾国中古史上为一转捩点。盖西魏宇文泰所创立之系统至此而改易，宇文氏当日之狭隘局面已不适应唐代大帝国之情势，……武曌则以关陇集团外之山东寒族，一旦攫取政权，久居洛阳，转移全国重心于山东，重进士词科之选举，拔取人才，遂破坏南北朝之贵族阶级，运输

东南之财赋，以充实国防之力量诸端，皆吾国社会经济史上重大之措施，而开启后数百年以至千年后之世局者也。”[51]早在《述论稿》中陈先生即已指出：“自武曌主持中央政权之后，逐渐破坏传统之‘关中本位政策’以遂其创业垂统之野心。故‘关中本位政策’最主要之府兵制，即于此时开始崩溃，而社会阶级亦在此际起一升降之变动。盖进士之科虽创于隋代，然当日人民致身通显之途径并不必由此。及武后柄权，大崇文章之选，破格用人，于是进士之科为全国干进者竞趋之鹄的。当时山东、江左人民之中，有虽工于为文，但以不预关中团体之故，致遭屏抑者，亦因此政治变革之际会，得以上升朝列，而西魏、北周、杨隋及唐初将相旧家之政权尊位遂不得不为此新兴阶级所攘夺替代。故武周之代李唐，不仅为政治之变迁，实亦社会之革命。”[52]陈先生的关陇集团论，又为我们评价武则天和研究武则天以后的社会变革指示了门径。唯此已非本文所能论及，关于武则天如何以门阀制度挽歌手的姿态登上政治舞台，历史如何造就了她，和她又如何推动了一场波澜壮阔的社会革命，拙著《武则天本传》中有浅论，兹不赘言。

作为陈寅恪先生的再传弟子，我从陈先生的著述中得到教益甚多。确如特威切特先生在评论先生的学术时说过的：“他的分析为后来的研究提供了非常富有成果的出发点。”[53]布目潮沨先生发表过与特威切特先生相似的意见，并在他《被称作暴君与明君的隋炀帝和唐太宗》等论著中引述了陈先生的关陇集团论。这是陈先生对隋唐历史研究做出的巨大贡献中有整体性认识价值的概念范畴，值得认真学习弘扬，今谨以此文作为对我们的前辈学者、一代宗师陈寅恪先生的纪念。

注释：

[1] 陈寅恪：《唐代政治史述论稿》(下称《述论稿》)，上海古籍出版社1982年2月新1版，第34页。

[2]《述论稿》第48页。

[3]《隋书》卷七九《高祖外家吕氏传》。

[4]《北史》卷一〇〇《序传》。

[5]《述论稿》第11页，又见《李唐氏族之推测后记》，载《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年10月第1版，第299页。

[6]《述论稿》第16页，参见《隋唐制度渊源略论稿》(下称《略论稿》)，上海古籍出版社1982年第1版，第91页。

[7]《北史》卷一〇《周本记下》。

[8]《述论稿》第4、第13页。

[9]《新唐书》卷一〇四《于志宁传》。

[10] 释彦悰：《唐护法沙门法琳别传下》。

[11]《资治通鉴》卷二〇〇。

[12]《旧唐书》卷七八《引行成传》。

[13]《资治通鉴》卷一九五。

[14]《旧唐书》卷六一《窦威传》。

[15]《述论稿》第16页。

[16]《魏书》卷一八《广阳王建传附深传》。

[17]《述论稿》第15页。

[18]《略论稿》第90—91页。

[19]《述论稿》第16页。

[20][21]《北史》卷一〇《周本记下》。

[22]《资治通鉴》卷一八〇大业三年。

[23]《述论稿》第1页。

[24]《资治通鉴》卷一九六贞观十七年。

[25]《中说》卷四。

[26]《元经》卷四。

[27]《资治通鉴》卷一九三贞观四年。

[28] 《述论稿》第18页。
[29] 《北史》卷六〇《王雄传》。
[30] 《隋书》卷二《高祖纪下》。
[31] 《述论稿》第18—19页。
[32] [33] 《通典》卷二《食货二田制下》。
[34] 《隋书》卷二四《食货志》。
[35] 汪籛：《隋唐史论稿》第52页。
[36] 《通典》卷七《食货七丁中》。
[37] 《通典》卷一四《选举二》。
[38] 《隋书》卷二《高祖纪下》。
[39] 《资治通鉴》卷一九〇。
[40] 《唐会要》卷四七《封建杂录下》。
[41] 《隋书》卷四〇《王谊传》。
[42] 《隋书》卷一《高祖纪上》。
[43] 《资治通鉴》卷一八五。
[44] 《新唐书》卷二〇一《王勃传》。
[45] 《隋书》卷三《炀帝纪上》。
[46] 《隋书》卷二八《百官志下》。
[47][48] 《旧唐书》卷四二《职官志一》。
[49] 汪籛：《隋唐史论稿》第155页。
[50] 《隋书》卷三《炀帝纪上》。
[51] 《记唐代之李武韦杨婚姻集团》，《历史研究》1954年第1期。
[52] 《述论稿》第18—19页。
[53] 《剑桥中国史》第3卷《导论》。

试论唐代蕃兵的组织和作用

南开大学　杨志玖　张国刚

三十年前，陈寅恪先生在《论唐代之蕃将与府兵》[1]一文中指出，有唐一代之武功，“其关系至深且巨，与李唐一代三百年相终始者”，是为蕃将，并指出蕃将在唐前后期的区别。剖析入微，立论精确，令人信服。在陈先生论著启发下，本文谨就蕃将及其所统之兵——蕃兵作一些阐述和补充。蕃将与蕃兵本为一体，密不可分，故以蕃兵命题。

一、蕃兵的组织形式

陈先生在其论文中指出，唐太宗所任之蕃将为部落酋长，此部落酋长必率领其部下之胡人同为太宗效力，质言之，此蕃兵即为部落兵。此一由部落组成的军队，由于将领与部众之间“本为血缘之结合，故情谊相通，利害与共”，因而其战斗力“远较一般汉人以将领空名，而统率素不亲切之士卒者为优胜”。这一从社会组织角度的分析方法，非常可贵。蕃兵是部落兵，可于陈先生文中所引《新唐书·诸夷蕃将传》及《旧唐书·西戎》中的吐谷浑、高昌传中的有关记载予以间接说明。我们在《全唐文》卷二一《移蔚

州横野军于代郡制》文中更找到直接的证明。

这一制书约中布于玄宗开元四年（716年），是年，突厥默啜可汗被杀，拔曳固、回纥、同罗、霫、仆固五部（除霫外，其他四部各为铁勒九姓之一）降唐，唐朝把他们安置在大武军（即大同军，在今山西朔县东北）北[2]，并封五部首领颉质略等为都督，充横野军（在今山西代县）、大武军讨击大使，令他们"作捍云、代，指清沙漠。"制书又说：

其五都督讨击大使，各量给赐物一百匹，领本部落蕃兵，取天兵军（在今山西太原）节度。其兵有事应须讨逐探候，量宜追集，无事并放在部落营生。

这里称"部落蕃兵"，可见蕃兵即是部落兵。他们在蕃将统领下，有事则从事征战，无事则在部落生产，充分说明了蕃兵"牧战合一"的特点。

部落兵是蕃兵组织的主要形式，此外，史籍上还有类似兵募、健儿这些汉兵形式的蕃兵。如景龙四年（710年）发布的《命吕休璟北伐制》[3]中提到前军大使突骑施守忠"领蕃汉部落兵、健儿二十五万骑"，朔方道行军正副大总管张仁愿、鲁受信等"将蕃汉兵募、健儿、武用绝群、飞骑、城傍等十五万骑"，赤水军大使凉州都督司马逸客等"领当军及当界蕃汉兵募、健儿七万骑"。这里突骑施守忠所领蕃汉部落兵健儿，可以解释为部落蕃兵和汉兵健儿，但张仁愿以下所领蕃汉兵募健儿，因未提部落兵，则此兵募健儿似包括蕃兵在内。据《唐景云二年张君义告身》[4]所载"碛西诸军兵募"，从神龙元年（705年）十月到景龙三年（709年）十月，其中少数族出身的兵募有：龟兹白野那、玄州屈去住、慎州李嗑塞等九人，夷宾州莫失、同州钳耳思简等六人，含州安神庆、依州曹饭陁、鲁州康□、契州康丑胡、波斯沙钵那二人[5]。这些少数族和外籍兵士是如何加入碛西镇军的，无法得知，但他们以一人或数人与汉兵同时受勋，勋告开头又明言他们是兵募，这就可以证明，他们不是

以部落兵形式在边疆长期服役的。只有两种可能：一是少数蕃族流落至碛西，应征编入碛西镇守军的，例如波斯沙钵那二人显然不可能是征召而来。朱雷先生已推测他们"或系避大食之侵逼而由陆路转入安西四镇辖境"[6]。另一种可能是从内附蕃胡中征召而来。《唐六典》卷三《尚书户部》就有诸国蕃胡内附"附贯经三年已上者……若有征行，令自备鞍马，过三十日者，免当年输羊"的规定[7]。

史籍上还有类似府兵军府形式的蕃兵。《新唐书》卷三七《地理志一》关内道"延州"条载："有府七：敦化、延川、宁戎、因城、塞门、延安、金明。又，仪凤中，吐谷浑部落自凉州内附，置二府于金明西境，曰羌部落，曰閤门。"是在内附的吐谷浑部落中置羌部落和閤门两个军府。同书卷四三下《地理志七下》"羁縻州"关内道有吐谷浑州二，即宁朔州与浑州，其中浑州下注云："仪凤中自凉州内附者，处于金明西境置"，隶延州都督府。又，陇右道有吐谷浑州一，即閤门州，隶凉州都督府。因此，浑州当为羌部落与閤门二军府所依傍之州。至凉州之閤门州，可能在仪凤中吐谷浑内附时已名存实亡，也可能有一部分吐谷浑人尚留居该处。延州金明府之閤门府系由凉州之閤门州名而来，当无疑问。

更有甚者，据《资治通鉴》卷二〇〇龙朔元年(661年)六月条纪事："以吐火罗，嚈哒、罽宾、波斯等十六国置都督府八，州七十六，县一百一十，军府一百二十六，并隶安西都护府。"在西域十六国境设置了一百多个军府，而没有留下任何较详的记载，未免令人生疑。从当时情况看，严格按照折冲府的制度来要求这些军府显然是不可能的。我们推测，正象羁縻府州是一种形式化的建制一样，这里的军府制也不过是一种形式，但它却象征性地反映了他们有向唐朝提供军队的义务。天宝十年（751年），高仙芝"将蕃汉三万众击大食"，其中就有葛罗禄部的军队[8]可以为证。

尽管有各种形式，但除了一部分可能以个人身份编入唐代

边军外，唐代的蕃兵主要还是以部落兵的形式存在，名号虽多，其自身独立的部落兵组织并无变化。在唐朝中央调集征战时，其部落队伍是独立行动的。如贞观时破薛延陀，"遣右领军卫大将军执失思力领突厥兵，代州都督薛万彻、营州都督张俭领所部兵，分道并进。又令右骁卫大将军契苾何力领凉州及胡兵同入，以为声援。"[9]这里的汉兵由汉将统领，蕃兵由蕃将统领，各为部伍。永徽二年，苏定方统蕃汉兵征西突厥贺鲁，苏定方所统领的是汉兵骑兵和步兵，蕃兵则由阿史那弥射统领[10]。

唐制规定，蕃族"凡内附后所生子，即同百姓，不得为蕃户也"[11]。此条对内附的蕃将或蕃兵是否适用？他们所生子是否仍为蕃将或蕃兵？据《金石萃编》卷九三《白道生碑》云：

> 公诞自朔漠，习于干戈……镇在疆场，统其蕃部。寻为宁朔州刺史兼部落主……（开元中）每有讨伐，命公先锋……一自捍边，三十余载。

白道生之为蕃将，自无疑问。其子白元光，《新唐书》卷一三六有传，传云：

> 白元光，字元光，其先突厥人。父道生，历宁朔州刺史。元光初隶本军，补节度先锋。安禄山反，召徙朔方兵东讨，元光领所部结义营，长驱从光弼出土门。累迁太子詹事，封南阳郡王，为两都游弈使。长安平，率兵清宫，进击余寇，身被数创……转卫尉卿兼朔方先锋。史思明攻河阳，光弼召主骑军。其后历灵武留后、定远城使。

这一段话有几点值得注意：（一）叙白元光籍贯，只说其先突厥人，不直称其为突厥人。而《新唐书·诸夷蕃将传》对自蕃户来投者多径称其为某族人，如称执失思力"突厥酋长也"，黑齿常之"百济西部人"是。其中如李多祚、裴玢等皆先世为蕃人而入本传，则不合《唐六典》规定。（二）安禄山反，"元光领所部结义营"。"义营"性质为何，莫得详知，但这一部队可能是他父亲留下

的人，经过一代人的变化（白道生驻在边陲已三十多年），新成长的一代人应该是白元光的同龄人，他们组成的军队至此不再以部落为单位，也不称部落兵或蕃兵，而称为义营。（三）白元光其后转官卫尉卿兼朔方先锋，又被李光弼召去主其骑军，再后又改任数官。可以看出，白元光已彻底脱离了与其所部兵的联系；也就是说，白道生当年的部落兵很可能已经失去了部落组织，而成为唐朝朔方军官健里面的一部分。事实证明，唐代朔方军中（河北藩镇同样如此），有许多蕃族血统兵士，他们当中不少应属蕃兵的第二代或第三代。

二、蕃兵的任务和作用

蕃兵在唐代的重要性及其作用，陈先生在其论著中已有简赅的说明，兹再就此问题阐释如下。

蕃兵在唐代军事行动中担负着重要的任务，发挥了不可忽视的作用。旧史谓其"或出师于经纶之始，或致骑于讨伐之际。或邻壤之乱资之驱除，狂寇之法亟往戡定。或奏牍以明诚款，或应募以效忠顺。或镶魄之师旅，或乡道乎国邑。至有席和亲之势，赴中原之难，奋发义勇，廓庙氛祲者焉"[12]。这一段话大体写明了唐代蕃兵在三个重要方面的作用。

第一，在唐朝创业中的作用。如史大奈统领的西突厥部落，李谨行父突地稽所统之靺鞨部落等。这就是"或出师于经纶之始"。

第二，在讨伐叛乱蕃族中的作用。如玄宗《征越嶲诏》提到："发戎、泸、夔、巴、梁、凤等州羌兵三万人、马二千匹，并旧屯兵士出征越嶲。"[13]又如玄宗《讨康待宾敕》："朕今发陇右诸

界马骑掩其南，征河东九姓马骑袭其北，三城士卒截其后，六郡骁雄击其前。"[14]这就是"或邻壤之乱资之驱除，狂寇之法亟往戡定"。

第三，在中原大乱（如安史之乱）中助唐平定中的作用。最突出的是回纥兵平定安史之乱。颜真卿《天下放生池碑铭》提到安史之乱时说："得回纥、奚、霫、契丹、大食、盾蛮之属，扶服万里，决命而争先。"[15]这就是"席和亲之势，赴中原之难"。

陈先生曾总结说："蕃将之所以被视为重要者，在其部落之组织及骑射之技术。"具体在战役中，蕃兵还有以下几方面的特殊作用。

（1）充当先锋军

蕃兵战斗力极强，在行军中多充当先锋。如太宗征辽，命营州都督张俭"率蕃兵先行抄掠"。及正式出师，又以张俭为行军总管，"兼领诸蕃骑卒，为六军前锋"[16]。宪宗时讨成德（镇州）王承宗，沙陀军将"（朱邪）执宜以军七百为前锋，王承宗众数万伏木刀沟，与执宜遇，飞矢雨集。执宜提军横贯贼阵鏖斗，李光颜等乘之，斩首万级"[17]。

（2）充当突击队

蕃族部落（指北蕃）是游牧民族，善骑射，在战阵中以骑兵突击，多获胜利。李德裕曾说："马上驰突，是戎虏所长；攻城围守，是戎虏所短。"又说："回鹘马军，难于支敌。"[18]以安史之乱中的战斗为例：至德二年（757）九月，广平王与回纥叶护统兵规复长安，阵于香积寺北沣水之东。"贼伏精兵于陈东，欲袭官军之后，朔方左厢兵马使仆固怀恩引回纥就击之，翦灭殆尽，贼由是气索。李嗣业又与回纥出贼阵后，与大军夹击……贼遂大溃。"十月，郭子仪等又与叛军遇于陕州城西之新店，"贼依山而阵，子仪等初与之战，不利，贼逐之下山。回纥自南山袭其背，于黄埃中发十余矢，贼惊顾曰：'回纥至矣！'遂溃"[19]。可见，蕃兵

都在关键的时刻发挥了突击队的作用，挽回了战局。

(3)充当游弈兵

蕃兵生长边地，熟悉边塞情况，因而在边镇军中，往往充当游弈兵以探候敌情。如吐蕃论弓仁于圣历二年(699年)以所统吐谷浑七千帐来降，景龙二年(708)，唐廷以论弓仁为"朔方军前锋游弈使，戍诺真水为逻卫。自是突厥不敢渡山畋牧，朔方无复寇掠，减镇兵数万人"[20]。胡三省注《通鉴》此段云："游弈使，领游兵以巡弈者也。杜佑曰：游弈，于军中选骁勇谙山川，泉井者充，日夕逻候于亭障之外，捉生问事。其副使、子将，并久军行人，取善骑射人。"此等条件，自以蕃兵见长。因而开元时给奚族五部落赐物，"其中取二万段，先给征行游弈兵及百姓"[21]。文宗太和五年(831年)曾任命奚族首领索低为左卫将军同正，充檀蓟两州游弈兵马使[22]。

(4)充实藩镇兵

唐代藩镇的部分军队由蕃族组成，如前举沙陀军为河东节度使军队之一部即是。高骈在岭南时曾称："今则训练蕃兵，指挥汉将，铁衣十万，甲马五千。"[23]甚至内地如李锜在浙西，其亲军也有蕃落营，这是李锜收养胡、奚等散配在江南者组成的军队[24]。李翰《裴将军旻射虎图赞》称裴旻为龙苑军使，"以捍蓟之北门"，胡人"愿充麾下者五百余人"[25]。是龙苑军中至少有五百余胡人充兵。会昌年间，回纥吐没斯"首率蕃兵，归诚向阙"，唐朝赐名李思忠，以其兵为归义军，其后李思忠宿卫中央，归义军解散，李德裕《停归义军敕书》云："况闻诸道军镇，皆置马军，选择蕃浑，尤不易得。缘此将健，久工骑射，颇出常伦，列于牙旗，足壮戎阃。宜分诸道节度使团练使收管，便给本道衣粮，稍加安存，务令得所。"[26]说明"工骑射"是蕃兵被任用的主要原因。

蕃兵的任用及其效果，与唐代的民族政策和国势盛衰颇有关

系。唐朝政治比较清明，国势隆盛，蕃兵就能较好地得到运用。反之，政治黑暗，边将贪残，国力衰弱，唐朝政府无力控制全国政局，也往往无力驾驭蕃兵。唐初至玄宗朝，国势蒸蒸日上，陈先生文中所说的蕃将蕃兵的重要性，均在此一时期内。安史之乱起，唐朝元气大伤，回纥出师，唐朝付出了沉重的代价，诸如肃宗嫁女、德宗受辱、洛阳剽掠、绢帛馈赠马绢差价等。如此征调的蕃兵，与玄宗命回纥为边军讨击大使时，不可同日而语。又如沙陀军，从元和时到开成初一直隶河东节度使，元和时讨镇州王承宗、淮西吴元济，长庆初讨成德朱克融，开成时讨回鹘，会昌时伐泽潞，大中初抵御吐蕃，皆参与其事，累立战功。黄巢起义以后，中原鼎沸，唐朝统治分崩离析，沙陀军遂称雄于北边，唐朝中央莫可奈何。李克用终于以河东为基地，建立了后唐政权。

但是，如果从另一个角度来看，不管蕃兵运用的方法和后果如何，这一事情的本身却是唐代民族关系发展的标志。因为，无论是在汉代或明代，都不曾象唐朝这样大量地、长期地、不太疑忌地运用蕃兵作战。这与唐代整个社会风貌——较为开放的社会和开明的民族关系，是完全一致的。蕃汉将士的并肩作战，加强了汉族与蕃族人民的团结和合作，减少了民族之间的隔阂，促进了各族之间的相互理解和民族融合，对于中华民族的发展和中国历史的进步，都是有积极意义的。

注释：

[1] 原载《中山大学学报》1957年第1期，收入《金明馆丛稿初编》。

[2] 《资治通鉴》卷二二一，开元四年六月条；《旧唐书》卷八《玄宗纪》开元四年六月癸酉。

[3]《唐大诏令集》卷一三〇。

[4]《敦煌吐鲁番社会经济资料》下第353—355页；按朱雷先生考证，"告身"应作"勋告"。

[5][6] 朱雷：《跋敦煌所出〈唐景云二年张君义勋告〉》，载《中国古代史论丛》1982年第三辑。

[7] 参看孙继民：《从吐鲁番文书所见的唐代前期行军制度》第5页。

[8]《资治通鉴》卷二一六。

[9]《册府元龟》卷九九一《外臣部·备御四》。

[10][12]《册府元龟》卷九七三《外臣部·助国讨伐》。

[11]《唐六典》卷三《尚书户部》。

[13]《全唐文》卷二七。

[14]《全唐文》卷三四。

[15]《全唐文》卷三三九。

[16]《旧唐书》卷八三《张俭传》。

[17]《新唐书》卷二一八《沙陀传》。

[18]《全唐文》卷七〇五《条疏太原以北边备事宜状》。

[19]《资治通鉴》卷二二〇。

[20]《资治通鉴》卷二〇九。

[21]《全唐文》卷二九《赐奚契丹等绢绵诏》。

[22]《唐会要》卷九六《奚》。

[23]《全唐文》卷八〇三《回云南牒》。

[24]《资治通鉴》卷二三六贞元十七年六月条。

[25]《全唐文》卷四三一。

[26]《全唐文》卷七〇〇。

谈汉唐西域四个古文化区汉文的流行

中国社会科学院　　黄　烈

寅恪先生精通多种西域文字，曾对中译本佛经作过精深研究，指出不少译音来自中亚。他在校订僧传时，曾论及译经的传播。他说：

> 据《高僧传》前三卷，译经门正传及附见者凡六十三人，而号为天竺者仅十六人。而此十六人中如摄摩腾、竺法兰、鸠摩罗什，或本人之存在不无可疑，或虽然源出天竺而属月支，或竟为龟兹人者尚有数人。然自汉明迄梁武四百五十年间，译经诸大德，天竺人居四分之一，其余皆罽宾、西域及凉州人。据此可知六朝文化与中亚关系之深矣。[1]

陈先生指出六朝文化与中亚关系之深自属卓见，同时也引导我们作进一步思考。这些译经人何以多为中亚人？如果说中亚处在天竺与内地的通道上，这只是外在条件。译经是深层的文化内容，译经者起码要熟悉梵汉两种文字，梵文姑不论，他们的汉文基础何由而得？中亚人有可能因迁居内地而精通汉文，这在史籍上并不乏例，前贤已有专书专文加以论述。但还有另一种情况，即中亚人在当地即已熟悉汉文，特别是译经诸大德中，有的原有汉文造诣就很深，如出生在龟兹的鸠摩罗什就是其例。这就说明，汉文在中亚的流行是值得重视的现象。

早年在一些著作中有一种很流行的说法，即："中国对新疆只

有军事政治之发展而没有文化之影响"。作为汉文化深层内容载体的汉文字自然不在话下了。其后由于考古的进展，在新疆各地发现了不少汉文简牍文书，其中如经书、史书、历法、占卜、药方、兵书、术数、小学等简牍残纸，都无可辩驳地说明了汉文化的传统内容。在一些著作中不能不承认这一些了，但他们的解释是："但这种文化大概只限于流行住在这里的汉人中，或者已在内地为汉文化同化了的、迁到这里来的外族中间。"换一句话说，汉文化并没有被当地民族所接受。

汉文化传入西域，以及在西域的盛衰，确实有一个历史变化过程；汉文化在西域的影响决不是平衡发展的，在不同地区确有相当差异。因此谈汉文化在西域的影响，必须要作区域的划分和时代的区别，不可一概而论。

本文就新疆四个重要的古文化区，即吐鲁番高昌地区，罗布泊鄯善地区，和田于田地区，库车龟兹地区，分区加以简述，着重点在汉唐。文化这个内容太庞大，可以无所不包，决非本文所能为力。文字无疑是深层文化的载体和主要表现形式，这里只就汉文字的流行简单论述。

一、吐鲁番高昌地区

高昌一带，原为车师前王所有，自汉屯兵高昌，始见高昌壁之名。《汉书·西域传》记平帝元始中（公元1—5）车师后王姑句被戊己校尉徐普所系，"即驰突出高昌壁，入匈奴"。但汉在车师屯田早在宣帝地节二年（前68）。元帝初元元年（前48）在车师故地置戊己校尉，屯田才巩固下来。屯田士卒多家口相随，戊己校尉本为屯田长官，实际上负有军政之责，以高昌壁为中心逐渐形成

了以汉人为主体的社会。历汉魏晋均在高昌置戊己校尉，至晋咸和二年(327）前凉张骏始置高昌郡，高昌建制同于内地。其后，后凉、西凉、北凉均辖有高昌。车师从汉以来，一直在交河城保留了一个小朝廷，直至太平真君十一年(450）始为据有高昌的北凉残余沮渠安周所攻灭。和平元年(460）阚氏高昌王朝建立，历张氏、马氏诸短命王朝。太和二十三年（499)麴氏王朝建立[2]，至贞观十四年(640)始为唐所灭，麴氏高昌享国长达一百四十一年。唐在其地置西州，复纳入版图，一同内地。从高昌壁时代迄唐灭高昌，统治高昌的除沮渠氏外均为汉人，沮渠氏虽为卢水胡，但自后汉初即定居河西，汉化已深。可以说吐鲁番地区的统治权迄唐均掌握在汉人手中。而所统治下的人民，汉人也占了很大比重，故史称"彼之甿庶是汉魏遗黎"。这就是汉文在此地流通的历史背景。

高昌地区除汉人外，尚有大量各民族人民。除原有的车师民外，匈奴、柔然、铁勒、突厥势力均达高昌，贞元以后复为吐蕃、回纥所据，且处于丝绸之道的咽喉地带，中亚各族商人留居此土者甚多，形成一个民族杂居地区。这就是高昌出现多种语言文字的历史背景。汉文化在吐鲁番地区居于最重要的重位，这从汉文字的流行状况得到说明。从吐鲁番出土大量汉文官私文书、古籍、经卷、碑铭墓表等均反映了这一点。不过汉文在吐鲁番的通用程度并不是一致的，大体上存在在三种层次的差别：即一为官府，二为寺院，三为民间。

考古所见贞元以前官府文书，始自西晋，以高昌、西州时期为最多，包括名籍、帐簿、符、牒、表、启等各式官府文书，均以汉文写成，即使涉及汉族以外亦不例外。各族人民向官府申报亦用汉文。如贞观十四年安苦知延手实，从其户主安苦知延，女苦旦睦等人名，其非汉族毫无疑问，底稿是否出自安苦知延手笔虽不得知，但可以得知不论何族向官府行文，均以汉文为准。官

府是面向百姓的，对汉文的推行不容低估。

高昌为佛教要地，寺院林立，僧尼众多。玄奘过高昌时，麴文泰欲留住讲授，曾说："僧徒虽少亦有数千。"高昌在西晋即为译经要地和传经枢纽。曾发现西晋元康六年(296) 书写的竺法护译《诸佛要集经》的片断[3]。十六国时北凉宗室沮渠京声在高昌求得《观世音弥勒二观经》各一卷，及还河西译出禅要转为汉文；一说"前二观在高昌郡久已译出，于彼赍来京都"[4]。又如《方等檀持陀罗尼经》系晋安帝时 (379—481) 高昌郡沙门释法众所译出[5]。

我们所见经卷以外的各种寺院文书，仍以汉文为主。无论是寺院内部的各种簿籍书辞，还是寺院对外的各种往还文书函牍，悉用汉文。高昌寺院与外界的联系是密切的，他们同样要畜奴使婢，要放账举贷，要出租土地，翻开《吐鲁番出土文书》几大册，其中大量是与寺院有关的，在这里就用不着举例说明了。这里要指出的，是寺院还有一项特殊使命，要为官府提供使人来为客使服务。这从一份《高昌崇保等传寺院使人供奉客使》的文书中得到说明。文书云："崇保传，范寺使人供尼利珂密使。次二日，阴阿保传，马寺使人伍塔使人供卑失虵婆护使。即日竺惠儿传，政明寺使人□信使人供珂摩至大官……" [6]寺院的使人为这些外使作些什么呢？决非普通劳役，这责之一般百姓役吏也许更为方便。仍因寺院僧众中熟悉外来语言文字者多，故责之以译事以资沟通。高昌僧人来自四面八方，流通性大，善诸国语，在文献中不乏记载。如刘宋时高昌僧人道普，"经游西域，遍历诸国，善能梵书，备诸国语"；又如高昌沙门法盛"亦经往外国"[7]。在各类汉文民间文书中不少系由僧人代笔、担保、作证者。这些说明了僧人是一个文化高于老百姓的层次，几可以与官吏层相等，但他们除汉文外又多通达他种文字，这又高于官吏层。在大量寺院文书中，所见名皆为法号，几无俗名，法号汉僧与胡僧皆然，故仅从

法号难以断定胡汉，因而大量有法号的汉文书中不能排除为胡僧所写。

至于在民间，汉文的流通状况，可以从出土大量汉文文契中得知，诸如借贷、租佃、奴婢买卖、书信及商务活动等文契数量很大，说明汉文在民间应用极为广泛。汉文除在汉人中流通外，在其他各族间亦有一定程度的使用。例如一份北凉时期的《伊乌等毯帐》记有"伊乌毯十张，伊受毯二十张，羌儿毯五张"，记帐人族属不明，但所记之人似非汉人。又如一份《北凉承平八年翟绍远买婢券》中，翟绍远从石阿奴买婢一人，代价是丘慈锦三张半。文券"各自置名为信"，由道护代笔。石为昭武九姓，石阿奴自非汉族，道护则为僧人。又如《高昌章和五年取牛羊供祀帐》有："取胡末驹羊一口，供祀风伯；次取麴孟顺羊一口，供祀树石；次三月二十四日康祈羊一口，供祀丁谷天；次五月二十八日取白姚羊一口，供祀清山神，次六月十六日取屠儿胡羊一口，供祀丁谷天；次取孟阿石儿羊一口，供祀大坞阿摩；次七月十四日取康酉儿牛一头，供谷里祀。"供奉风、树、石等原始自然崇拜的遗风，当系本地习俗，而出羊出牛之人，从名字上辨识，多非汉人，康为昭武九姓胡，白为龟兹国姓，其他胡末驹、屠儿胡、孟阿石儿等似亦非汉人。汉文乃作为他们的共同通用文字。还有一点要指出，当地各族仿汉姓取汉名似已成风。在一份唐西州高昌县文书中，有"汉名李□…身是胡，不解汉语"[3]的话。因此，在大量文书中所见汉名也不一定就是汉族人。在各族中习读汉文典籍亦已成为风尚。《周书·高昌传》云："文字亦同华夏，兼用胡书。有毛诗、论语、孝经。置学官弟子以相教授，虽习读之，而皆为胡语。"对照出土文书，这一段话才能解释清楚。官府、寺院、民间皆通用汉文，故曰"文字亦同华夏"；胡书多用于寺院及外来商贾胡人，故曰"兼用胡书"；官立学校是以汉文典籍教授的，从出土文书中还见到《尚书》、《礼记》、《典言》以

至《开蒙要训》以及诗词等多种多样，还有习字的残纸；"虽习读之，而皆为胡语"，讲胡语的自然非汉族，而他们却在习读汉文典籍。当然汉文在汉族以外流行是有一定限度的，进得了官学的恐为数不多，能讲汉语的亦非普遍。所见西州文书中即有译语人康某，既有译语人就说明语言有差异。

唐贞元七年(791)西州没入吐蕃，咸通七年(866)西州复为回鹘所占，吐鲁番地区进入到一个新的时期，汉文的流行也发生了较大的变化。回鹘是有文字的，由于居于统治地位，回鹘文自然得势而行，但汉文由于植根深厚，依然与回鹘文并行，这在考古上可以得到证明。吐鲁番发现的一份回鹘文所写摩尼教经卷上钤有"大福大回鹘国中书省门下……诸宰相之宝印"的汉文印章[9]，表明回鹘亦仿唐制用汉文。在一份《观音奴别译文题识》正面为汉文佛经断片，并注有"观音奴都统所别译"，背面则写回鹘文与汉文佛经相同的内容，并注有"别译文第一帙讫无安为"。可证在官府与寺院中汉文尚有其一定的地位。而一件民间契约，《回鹘文斌通卖身契》[10]，用回鹘文与汉文对照书写。说明汉文并未因回鹘文的流行而在民间消失。

二、罗布泊鄯善地区

罗布泊鄯善地区汉文的流行情况与吐鲁番高昌地区有显著的差别，这也是由于其历史因素和民族因素形成的。楼兰早在张骞通西域以前即已立国，其后复长期为汉与匈奴交争的地区，元凤四年(前77)汉立楼兰质子尉屠耆为王，改国名为鄯善。但从佉卢文书看，楼兰系从Kroraina转译而来，直至魏晋这一称呼还未改变。汉在伊循屯田，汉朝的势力增强，但其直接统治权仍在鄯善

王朝，鄯善王国一直延续到5世纪中叶。太平真君六年(445)鄯善王真达为北魏所擒，太平真君九年(448)北魏以交趾公韩拔镇鄯善，赋役其民，比之郡县。鄯善王朝才告终结。

鄯善王朝究竟是什么民族所建，至今还是一个没有结论的问题。过去有的学者曾认为鄯善是来自印度西北的使用佉卢文的民族移居殖民所建。这一说法的根据是薄弱的，流行在印度西北边陲同邻近阿富汗地区的佉卢文，根据印度西北佉卢文碑铭的时间，约在公元1至3世纪，佉卢文在鄯善地区的发现，也没有再早于此的，而在此以前鄯善王朝早已出现，从见诸记载到最后终结，都找不到有过被外来移民征服的任何迹象。从考古上所见楼兰文化的石器时代，和石铁并用时代，与汉通西域以后的文化是相衔接的，其后也并没有出现文化的突然变异。当然印度、中亚文化的影响是存在的。

早期的楼兰人是没有文字的，这在文献上和考古上均找不出反证。考古所见鄯善所使用的官私文书，主要为佉卢文，楼兰、米兰、尼雅等遗址都有发现。佉卢文的使用年代，从佉卢文书本身很难得到确切的回答，但从与佉卢文书伴出的汉文简牍文书则可得到比较可信的依据。汉文简牍的最早纪年为嘉平四年(252)[11]，最晚为李柏文书，推断其年代为张骏永和二年(346)[12]，但从其他未署年代的简牍书体看，尚可上推到东汉末季。据此推断佉卢文在鄯善地区流行最早为公元2世纪，最晚不过4世纪中叶，大约有两个多世纪的寿命。现有出土佉卢文书在千件以上，内容十分广泛，大体上可分为两个层次，即官文书和私文书。官文书包括国王的命令、判决、征税、籍籍等；私文书包括各类信件、契约、账册等，举凡土地、奴隶、养子、买卖、借贷等均以契约的形式为据。可见佉卢文书在鄯善为官府和民间所普遍使用。

汉文简牍文书在罗布泊鄯善地区也有不少发现。最早的汉文简牍要数罗布泊北岸发现的七十余枚汉简[13]，有年号可查的上

起黄龙元年(前49)，下迄元延五年(即绥和元年，前8)，上距神爵二年(前60)汉始置都护仅十一年。简文内容包括职官、交通、屯戍、廪给、器物以及古籍片断。说明汉通西域后，汉文即在罗布泊地区流行，流通的主要对象为由内地来西域屯戍的官兵及其家属，和丝绸之道上的过往行人，其中也包括像龟兹王使者这样的行人。

汉文简牍文书出土较多的，要数曹魏、西晋、前凉时期，楼兰、米兰、尼雅等遗址均有出土。其内容也较前述西汉简牍广泛的多。除了屯戍、簿书、律令、农业、畜牧、水利、仓储、给养、借贷、器物、交通外，还有经书、小学、术数药方、书信等内容。这些内容大多属于魏晋驻屯士卒及其家属，以及过往行人的范围。但也有一些确系与当地各族交往的内容。如残纸："胡阿宗有白绢十升、黄绢一匹、练一匹、布一匹。"胡阿宗可能是与屯戍驻地发生关系的一位西域商人，又一木简："胡浮屈"、"胡梨支"，显然也是与屯戍驻地有关的几位胡人。还有简书："卅人中黑色，大目，有髭髯。""月支国胡支柱，年廿九，中人，黑色。"这里登录的是丝绸之道上的旅行者。

汉文在鄯善上层中也有一定程度的流通。魏晋时期，鄯善等国都要接受西域长史的节度，长史营向诸国传达的诏书律令一律用汉文。如有一简云："晋守侍中大都尉，奉晋大侯亲晋鄯善、焉耆、龟兹、疏勒、于阗王写下诏书，到……"这是长史营要求诸国王传达诏书。又一简云："西域长史营写鸿胪书，到，如书罗捕，言，会十一月一日。如诏书律令。""大鸿胪"是晋中央政府专管诸侯及属国的官署，"罗捕"即逮捕；"言"即回报；"会十一月一日"即以十一月一日为限期；"如诏书律令"，即按照诏书和律令的规定办事。这是西域长史官署抄发大鸿胪来文，要求当地统治者逮捕罪犯的文书。著名的《李柏文书》一表三书，其三书都是前凉西域长史李柏写给焉耆王龙的信稿。论者已多，在此不

赘。以上简牍文书均表明，西域长史向各国统治者所转达的诏书，所写的信件，均用汉文，而且要求他们把诏令传达下去。由此可见汉文在鄯善等国统治层中是可以有效行使的。

各族统治者间亦有主动使用汉文的例子，斯坦因在尼雅所获数简很值得玩味。

简1："王母谨以琅玕一致问"（面）"王"（背）

简2："臣承德叩头，谨以玫瑰一再拜问"（面）

"大王"（背）

简3："休乌宋耶谨以琅玕一致问"（面）

"小大子九健持一"（背）

简4："君华谨以琅玕一致问"（面）

"且末夫人"（背）

简5："大子□夫人叩头，谨以琅玕一致问"（面）

"夫人春君"（背）

简6："苏且谨以琅玕一致问"（面）

"春君"（背）

简 7："奉谨以琅玕一致问"（面）

"春君幸勿相忘"（背）

以上诸简出土地尼雅，在汉为精绝国，简文中的且末在汉代亦曾立国，精绝、且末均为汉武时西域三十六国之数。东汉永平间，塔里木盆地南部鄯善、于阗强大，纷纷吞灭邻近诸国，精绝、且末俱为鄯善所并。但鄯善、于阗的统治没有维持多久，被灭诸国又纷纷复国。王国维认为从简牍文字隶书精妙，疑为后汉桓灵间书，至魏晋精绝已不复立国。这一论断审之简文和史籍均相吻合，故可从。简文中所致问之人为王、大王、小大子、且末夫人、夫人春君等，其人名为休乌宋耶、九健持一等，显然是精绝、且末间上层人物互致礼问，来往双方均非汉人，固可断言。

以上说明王族上层是使用汉文的，而在民间也有使用汉文的

例子。斯文海定在楼兰遗址所获一纸质文书，曰："羌女白，取别之后便尔西迈，相见无缘，书问疏简，每念兹时，不舍心怀，情用劳结，仓卒□致消息，不能别有书裁，因数字值给复表，马羌□□"。西域沿昆仑山北麓，羌族的散布非常广泛，西起葱岭，东至婼羌，所在皆有。这位马羌显系一羌族妇女，她的汉文水平委实不低，信写的也委婉动人。还有一残文书，曰："摩蜀再拜前使共知市买□□"。摩蜀不似汉人姓名，这是他用汉文写的有关买卖的一封信。可见在民间汉文也有一定程度的流行，但较之佉卢文的流行，就显出了较大的差距。

上面已经谈到了鄯善国在448年为北魏所灭。493年后复为吐谷浑所据，达一百余年。隋朝一度在鄯善置郡县，隋末放弃。唐贞观中，康国人康艳典徙居其地，成为聚落。但原有鄯善广阔领地，西达尼雅则均已荒废。据玄奘所见，"至折摩驮那故国，即沮末也，城郭巍然，人烟断绝。"[14]而更西的尼雅早在3世纪末即已荒废。鄯善地区由于地理环境的变迁，统治者民族的更迭，战乱的影响，造成了居民的流移，汉文化的影响也随之起伏不定。

三、和阗于阗地区

于阗在汉通西域以前即已立国，其国王名见于史书者始自后汉，计有：俞林（光武时）、位侍（光武时）、休莫霸（明帝时）、广德（章帝时）、放前（顺帝时）、建（桓帝时）、安国（桓帝时）、秋仁（北魏太武帝时）、王早示门（隋炀帝时），王卑示闭练（炀帝时）。至唐代，史书中之国王已姓尉迟，见于记载者有：尉迟屋密[15]（太宗时）、尉迟伏閣信（太宗、高宗时）、尉迟伏阇雄（武后时）、尉迟敬（武后时）、尉迟伏师（玄宗时）、尉迟伏阇达（玄宗时）、尉

迟珪(玄宗时)、尉迟胜(肃宗时)等。其后于阗王族姓名不见记载，至后晋天福五年(940)，始见其后于阗王为李圣天。于阗王族在西藏文献中为Vigaya，在和阗语中为Visa，尉迟即其译音，于阗王尉迟散婆跋(Vijayasambhava)有谓可能即汉明帝时之休莫霸，但时间差距还难得到解释。于阗国统长期比较稳定，有利于文化的发展。

从考古上所见于阗亦曾使用佉卢文，佉卢文在达里木盆地南部流行时期约为2至4世纪。和阗、于阗地区所发现的佉卢文远不及鄯善地区多，但也可确证其相当普遍地流行过。在于阗西南曾发现过以佉卢文写的《法句经》[16]。在和阗北阿克斯比尔旧城出土了和阗马钱[17]。钱面为一马像，周围有佉卢文一圈，共二十字，大意为"大王，王中之王，伟大者，矩伽罗摩耶婆"。矩伽罗是王室的姓氏，与后来于阗国王姓尉迟相异。另一面则为汉字一圈，计六字"重廿四铢铜钱"[18]。这一类铜币近数十年在和阗地区出土达二百枚以上，可证系于阗的通用货币。从中我们可以得到三点认识：一、于阗曾使用佉卢文；二、汉文在于阗也有一定程度的流行；三、于阗王室在早期并不是尉迟氏，起码不全是尉迟氏，证之史书亦然。见于《北史·西域传》的，为"其王姓王，字早示门"，见于《隋书·西域传》的，为"其王姓王，字卑示闭练"。

于阗除了流行过佉卢文外，还流行过用婆罗米中亚斜体所写的古和阗语，即于阗文。也就是玄奘所说的"文字宪章聿遵印度，微改体势，粗有沿革"[19]。斯坦因所得与于阗文书同出的汉文文书，其年代自建中二年(781)至贞元二年(791)不等。可见于阗文在8世纪已盛行。但玄奘所说的于阗文字则早在7世纪中叶，其创始期当更早于此。元嘉二十二年(445)集成的《贤愚经》，据伯希和考证，此类经即有于阗文本[20]，而《贤愚经》系河西沙门昙学等到于阗搜罗集成。则于阗文早在5世纪中叶以前即已出现。现存于阗文典籍残卷，内容十分丰富，佛经有《金光明经》、《法

华经》等多种，还有医书、诗歌等，于阗王沙米粒(Samira)的女儿所写的抒情诗就优美动人。现有藏文《于阗国史》有人认为译自于阗文(原文已不传)[21]。此外如征发命令、借据等甚多。可见于阗文广泛通用。

汉文在于阗的流行，从和阗马钱中应用佉卢文和汉文两种文字可以得到说明。但汉文在于阗的流行并不始于此时。史书上说："自汉武帝以来，中国诏书符节。其王传以相授"[22]。随着诏书符节传授的自然是汉文的流传了。北魏宋云至于阗，见一大寺"悬綵幡盖亦有万计，魏国之幡过半矣，幡上隶书多云太和十九年(495)、景明二年(501)、延昌二年(513)，唯有一幡，观其年号是姚秦时幡"[23]。这一方面显示了于阗与内地关系之密切，也说明了在寺院中汉文字是很流行的。斯坦因在于阗北部沙漠遗址中所发现的一些汉文文书更能说明问题。文书多为要求偿债务文契，以及当地小官吏的报告之类，债务文契中有的是寺院僧人联合放债，还有一纸文契放债人为汉人，而贷款者则非汉人。文书中还见有名"护国寺"的寺院。文书纪年自建中二年(781)，至贞元二年(791)不等。说明于阗汉文流行最盛期为唐代。这时由于阗去内地的有汉文化素养的画家译经家等，人才辈出，如尉迟乙僧父子、尉迟乐(释智严)等均是其例[24]。贞元以后由于吐蕃势力的扩张，唐朝对西域失去控制，与于阗的政治关系亦疏远。但于阗与瓜沙地区仍保持紧密的关系，在敦煌莫高窟供养人题名中，与于阗王室有关者有数人。有于阗公主内嫁曹氏者，亦有于阗王后为曹氏者。在敦煌还出土过一个小银塔。上镌汉文"于阗国王大师从德"[25]。

后晋天福三年(938)于阗国王李圣天遣使者朝贡，晋遣张匡邺、高居诲使于阗，册封李圣天为"大宝于阗王"。李圣天是一个最有汉化特色的于阗王，从他的姓名就可以看出。史称："圣天衣冠如中国，其殿皆东向，曰金册殿，有楼曰七凤楼"；

所用年号亦同内地，曰："同庆二十九年"，其所遣使者马继荣、刘再昇、王知铎亦皆汉名[26]。圣天自称唐之宗属，可能是伪托，但其王朝汉化之深是无可怀疑的。在唐五代政治势力已达不到西域时，于阗出现这样一个汉化王朝，正说明了汉文化在于阗影响之深远。

四、库车龟兹古文化区

龟兹在张骞通西域以前即已立国，史书上的丘兹、屈兹、屈茨、屈支、鸠兹、拘夷等皆其异译。龟兹王统白姓(或作帛)，从汉迄唐，一脉流传，最先见于史书者为白霸、白英(后汉)，续有白山(西晋)、白纯、白震(前秦)、白苏尼咥(隋)，进入唐代，史称其王姓白，有苏伐勃驶、苏伐叠、诃黎布失毕、侯利发、素稽、延田跌、莫茲、多币等人。多币改名孝节，开元十八年遣弟孝义来朝。悟空西使(787)至龟兹时，其王为白环。其后即失载。11世纪龟兹再见史书时，其王改为回鹘可汗矣。龟兹白姓王统历险而不失，吕光攻陷龟兹，白纯败走，吕光不得不立其弟白震，贞观二十一年唐遣阿史那社尔征西域，破龟兹，俘诃黎布失毕献于长安，至高宗时复封诃黎布失毕为龟兹王还国。玄奘曾言："其王屈支种也"。白姓王族植根深厚，这是其得以长期绵延的原因。30年代曾发生过一场白、帛之争，史书上有作白，有作帛，究竟何者正确？现据库木土拉佛洞出土汉文文书白苏毕黎领粮单一纸，同出文书有天宝年号，可证白为龟兹人自己认定之姓，帛则为异译。

龟兹用婆罗米中亚斜体字书写龟兹语，过去称作乙(B)种吐火罗文，现称作龟兹文。玄奘称其"文字取则印度，粗有改变"。

龟兹文书多见于唐代。伯希和氏在库车附近一驿站中发现龟兹文木简甚多，多为龟兹王颁发的商旅通行证，烈维曾考出其中有苏伐叠王之名，可见在唐初龟兹文已作为龟兹官方文书用字。龟兹文的创始当早于唐，据向达先生考证，鸠摩罗什所译佛经中，实有出于龟兹文的[27]。佛经经由梵文转译为龟兹文，再由龟兹文转译为汉文，其中间环节的龟兹文应比较成熟。现有龟兹文残卷除佛经外，文学作品也很丰富，有戏剧、诗歌、民间故事，还有医书、字典等。龟兹文在汉晋之际即已出现是可能的，是否确切尚有待语言专家的考订。

龟兹使用汉文，最早的记录是凿于拜城博者克拉沟之《刘平国治关城诵》，所记乃龟兹左将军刘平国在此设关建城之事迹。汉隶甚精，文辞亦佳。署有永寿四年，即桓帝延熹元年(158)。刘平国姓名类汉人，但其为龟兹左将军，应为龟兹人。按龟兹官制有左右将，与此正合。龟兹上层仿汉姓名者甚多，早在宣帝时之龟兹王绛宾及其子丞德，后汉之白霸、白英，均是其例。龟兹王绛宾"乐汉衣服制度，归其国，治宫室，作徼道周卫，出入传呼，撞钟鼓，如汉家仪"[28]。有这样一位接受汉文化的先导，对龟兹不会不产生影响。再从鸠摩罗什亦可看出汉文在龟兹的流行。罗什父为天竺人，母为龟兹人，出生于龟兹，先为吕光迎至凉州，复为姚兴迎至长安，译经多种。史言罗什"转能汉言，音译流变。既览众经，义多纰谬"[29]。所指当为旧译本，没有深厚的汉文功底是指不出其纰谬的。

唐设安西四镇控制西域，龟兹为四镇之一。龟兹所受唐文化影响很深，汉文亦在龟兹通行。考古上发现唐代汉文书颇多，略举数例以作各种类典的说明。拜城所出《杨思礼残牒》，残存"碛行军押官杨思礼，请取……阗镇军库讫被问依……更问。"这是唐碛西节度使所属的一位行军押官杨思礼赴于阗军库的文书，可以证实唐在西域的军事建置和补给情况。此属官文书。而民间

使用汉文书亦不乏例，如在沙雅西北通古斯旧城所出《李明达借钱残纸》，有"大历十五年四月十二日李明达为无粮用，遂于蔡明义边使青麦一石七斗，粟一石七斗，其麦限至八月内□□□付，其粟月限至十……"这是一件民间粮食借据，大历十五年即德宗建中元年(780)，从借贷双方李明达、蔡明义看，似为汉人，但龟兹人取汉名者甚多，故尚不能肯定其族属，但无疑为住于龟兹之居民。在同一地点所出《白苏黎毕领屯米状》有"□历十四年米□□三月二十三日白苏黎毕领得□屯米四斗半，壹硕八斗，……。"此白苏黎毕，则可肯定是龟兹人，所具汉文领条，充分说明汉文在龟兹人中同样使用。汉文遗迹的广泛散布，还可从克孜尔佛洞、库木土拉佛洞等窟壁上所刻划的众多汉文题记上得到说明，署年有天宝、建中、贞元等，还有许多不署年号者。署名者均为法号，故很难确定其族属，过去见有汉文题识，多推测为过往汉僧所题；但从文献中可查出吐鲁番、于阗、龟兹均有汉僧长住，本地僧人亦有汉文法号者，故不排斥一些汉文题识为龟兹僧人所题。题识中尚有汉文与回鹘文并题者，可见回鹘势力进入后，汉文仍在流行。此种情况，从残存文书中也可以得到说明。在通古斯旧城还出土了《将军妣润奴残纸》，文云："将军妣润奴丙午年烽子钱五百文支付……大辅丙午年三月十一日思□抄……"据黄文弼先生解释，此纸以干支纪年而不用年号，必唐在西域已失统治势力，当在唐末五代时所写。时龟兹已属回鹘，回鹘制度多取法于唐，故有烽子钱等内容，妣润奴亦非汉人名字[80]。是唐在龟兹已失势后，汉文尚保持通用之又一证明。在库木土拉出土之《杨□亨课程钱残纸》所见有汉文两行，新蒙文三行，皆用活字排印。同出的还有古维文《土尔迷失的斤卖地契》。可见至元朝汉文尚与蒙文、古维文并行。

以上所述四个古文化区，由于历史背景、民族结构不完全相同，汉文的流行情况亦有差异。汉文与当地民族文字长期并行，

而佉卢文、于阗文、龟兹文、窣利文等均已先后消失。唐代后期盛行回鹘文，但汉文仍然沿用下来。为什么汉文在西域历久不衰？答案可能是多种多样的。我们从《坎曼尔诗签》中似可找到部分答案。

1959年新疆新出土两件古西域文字文书，1962年清理时，揭开抄件始发现被粘连的两面均为汉文抄件。1972年送京展出后，经郭沫若先生写文章介绍，引起重视[31]。汉文抄者署名为坎曼尔，甲件书自作诗三首，乙件抄白居易《卖炭翁》一首。其中最为人所瞩目者为甲件中之《忆学字》，云："古来汉人为吾师，为人学字不倦疲。吾祖学字十余载，吾父学字十二载，今吾学之十三载。李杜诗坛吾欣赏，讫今皆通习为之。"下署"纥，坎曼尔，元和十年。"郭老释纥为回纥，则为回纥人坎曼尔祖、父及自己三代学汉文之纪实，乃汉文在西域世代相传之绝好证据。郭文发表后，有人提出此件真伪可疑。1982年我曾到新疆博物馆目验过原件，征询过一些专家意见，询问过有关人员，均认为真实性不容怀疑。此件未送京展出前，并未受到特殊重视，与诸多出土品混杂，锁藏柜中，数年无人问津，原发掘人及出土记录均不明。有人提出可能系在喀什出土。郭老未加说明的西域文字，经专家鉴定系察哈台文，内容可能是某一家人祖先的名单。察哈台文书在喀什还有出土。由于西域纸张奇缺，利用古旧文书背面书写已累见不鲜。故唐写的一面在前，元写的一面在后，并不足怪。此两件文书使我们理解了新疆人民学习汉文的热情和传统，目验了他们学习的成果，与内地相比，他们的汉文程度毫不逊色。

注释：

[1] 蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》第83页。

[2] 嘉立国之年，诸史互歧，此据黄文弼：《高昌专集》。

[3] 日本《西域文化研究》第二册，《宗教生活文书》。

[4] 前说见《出三藏记集》卷一五；后者见同书卷二。

[5]《出三藏记集》卷二。

[6]《吐鲁番出土文书》第三册，第328页。

[7]《高僧传初集》卷二。

[8]《吐鲁番出土文书》第六册，第471页。

[9] 黄文弼：《吐鲁番考古记》第63页。

[10]捷尼舍夫、冯家升：《回鹘文斌通(善斌)卖身契三种》，《考古学报》1958年第2期。

[11]拙著：《中国古代民族史研究》第403页。

[12]王国维：《流沙坠简补遗》。

[13]黄文弼：《罗布淖尔考古记》。

[14]《大唐西域记》卷一二。

[15]《旧唐书》作屈密，《新唐书》、《册府元龟》作屋密。此从后者。

[16]《西域考古记举要》第9页。

[17]黄文弼：《塔里木盆地考古记》第110页。

[18]夏鼐：《和阗马钱考》。

[19]《大唐西域记》卷一二。

[20]《西域南海史地考证译丛》五，第155—157页。

[21]耿世民：《维吾尔族古代文化和文献概论》，新疆人民出版社1983年版。

[22]《新唐书》卷二二一《于阗传》。

[23]《洛阳伽蓝记》卷五。

[24]尉迟乙僧之父尉迟跋质那《历代名画记》列之隋代，据向达推测父子可能同为质子。

[25]向达：《唐代长安与西域文明》第340页。

[26]《宋史》卷四九〇《于阗国传》。

[27]《论龟兹王白姓兼答冯承钧先生》，《女师大学术季刊》第二卷第一期。

[28]《汉书》卷九六《西域传》。

[29]《高僧传初集》卷二《鸠摩罗什传》。

[30]以上引用文书俱见《塔里木盆地考古记》。

[31]郭沫若:《坎曼尔诗签试探》，《文物》1972年第2期。

唐代河朔三镇"胡化"说辨析

中国社会科学院　　方积六

河朔三镇在安史乱后长期窃兵割据，直接关系到国内多次动乱、战争以及唐王朝的最后灭亡。几十年来，陈寅恪先生是我国第一位全面而系统地研究河朔三镇问题的学者。他在《唐代政治史述论稿》中，广泛考察河朔地区民族迁徙、文化习尚、军将民族成分，指出高丽、东突厥、回纥、奚、契丹，甚至远离河朔地区的中亚胡人不断迁居河朔一带。他们"尚攻战而不崇文教"的风俗习尚，使那些家世或本身曾留居河朔的汉人深受影响，从而出现了河朔社会的胡化。"凡河朔及其他藩镇与中央政府之问题，其核心实属种族文化之关系也。"陈先生用民族、文化的观点来解释河朔三镇的长期割据，时至今日，在国内外仍有广泛的影响。但长期以来，吕思勉先生及其他学者也持有不同看法[1]。我不揣浅陋，拟就河朔三镇胡化问题再加以探讨。

一、民族迁移与河朔三镇的社会状况

秦汉以来，我国是统一的多民族的封建国家，北方缘边有许多少数民族聚居。随着历史的推移，有些少数民族逐渐汉化，而

新的民族又陆续出现。唐朝建国后，关内、河东、河北道以北地区，分布有东突厥、薛延陀、回纥、靺鞨、奚、契丹、室韦等族。他们主要从事畜牧业生产，社会发展状况很不平衡，有的还停留在氏族社会末期，有的已进入奴隶社会，经济文化比较落后。唐朝统一全国后，军威强盛，社会经济文化高度发展，一些少数民族尊称唐朝皇帝为天可汗，他们与中原地区有着广泛密切的联系，或主动归附，或战败归降，据史籍所载，其中入居河朔地区的有：

突厥：北朝后期以至于隋，突厥长期骚扰北部地区，在隋代分裂为东西两部。东突厥西至河陇以外，东抵幽州以北，拥兵百万，唐初多次侵入内地，甚至进兵长安附近。在此同时，突厥与内地交往频繁，双方贸易十分活跃。唐初就有突厥人在幽州当兵，李建成与李世民争夺王位时，曾派人"募幽州突厥兵三百内宫中"[2]。贞观四年，唐朝击败突厥颉利可汗，俘其部十余万人，乃自幽州至灵州一带设置顺、祐、化、长四州都督府，安置突厥部分降户，并以降将突利可汗为顺州(幽州境内)都督。贞观十年，唐朝又在营州境内设置瑞州，安置乌突汗达干部落，后移治幽州良乡县。武则天时期，东突厥默啜可汗复兴，拥兵四十万，一度攻入河北赵、定二州，俘走男女八九万人。天宝初年，东突厥被回纥灭亡后，一部分归附唐朝，后来有不少人加入安史叛军。

契丹、奚：这两个民族始见于北朝前期，生活于今东北和内蒙东部地区。北朝后期以来，契丹、奚臣服于突厥，随之征战。唐朝集中主要力量打击突厥贵族，对契丹、奚首领采取回护的政策。自唐初起，契丹、奚一些部落主动内附，唐朝分别在幽州、营州境内设置羁縻州。贞观二十二年，又在他们聚居地区设置松漠、饶乐都督府，以契丹、奚首领为都督。武则天时，契丹首领遭到唐朝边将的欺侮，激起大规模反抗。开元二十年，奚首领李

诗率五千帐归附，任归义州都督。随同归附的契丹人王武俊、奚人张孝忠，以后分别出任成德、易定节度使。

靺鞨：它的祖先在北朝前期生活于松花江流域一带，当时称为勿吉，至隋代改称靺鞨。首领突地稽在隋末率领千余家内附，被安置于营州，授为辽西太守。武德初年又改为燕州，赐姓李氏。以后辗转迁至定州及幽州昌平县。突地稽儿子李谨行官至营州都督，率领靺鞨部落戍守边城，累立战功。武德初年，涑沫靺鞨乌素固部落内附，唐朝特设置慎州。高宗武后时，又在营州都督府建置夷宾州、黎州，处置靺鞨愁思岭部落和浮渝靺鞨乌素固部落。

据两《唐书》·《地理志》记载，从武德初至开元年间，河朔地区所置羁縻州有顺州、瑞州(以上突厥族)、玄州、威州、昌州、师州、带州、归顺州、沃州、信州、青山州(以上契丹族，其中师州还居有室韦族)、鲜州、崇州、归义州(以上奚族)、慎州、夷宾州、黎州、燕州(以上靺鞨族)、凛州(降胡)等十九州，共一〇二九五户，四五二九八人[3]。这些州原先多设置在营州境内，万岁通天元年契丹李尽忠起兵后，唐朝随即把他们迁至中原地区宋、徐、安、青、淄等州。战事结束后，又分别移入幽州城内或所属良乡、范阳、潞县、昌平、蓟、安次等县[4]。他们保存原先的部落组织，以部落首领为刺史，实行本民族的内部自治。即使把上述羁縻州户口和安禄山叛军人数(其中还有不少汉人)加在一起，也不过几十万人。河朔三镇成立以后，卢龙节度使先后几次与奚、契丹或回纥交战，也会有部分北方少数族人进入河北地区。总之，这只占河朔地区总人口的很少一总分。他们与当地汉民族的关系，结果是出现汉化或是胡化，按照马克思主义民族学的理论，关键在于研究河朔三镇社会的具体状况，考察河朔军将们是沿着唐前期封建主义轨道的统治继续前进，还是倒退到北方游牧民族的社会制度。

众所周知，河朔三镇凭借强大的军事力量，是得以长期割据的关键。代宗广德元年(763年)，安史叛乱失败后，其降将李怀仙、李宝臣、田承嗣遂为卢龙、成德、魏博三道节度使，他们所统领旧部自然成为河朔三镇的将士。田承嗣还据境内户口之多少，驱使老弱从事耕种，征发壮丁为兵，李宝臣、李怀仙分别招集亡命扩充兵马。所有登入军籍的兵士，定期领取衣粮酱菜及诸种赏赐，养活本人及其家口。他们长期以当兵为职业，如一旦被裁减兵籍，会立即强烈反抗，甚至掀起军事动乱。德宗建中初年，朝廷派黜陟使洪经纶巡视河北，指使魏博镇裁减军队四万人，节度使田悦乘机煽动兵士反抗，很快得到大家的支持。统领河朔三镇军队的节度使及各级军将，都靠本人骁勇善战以及牙兵支持而登上历史舞台。他们与将士之间不存在北方少数族以血缘关系为纽带的亲长关系。河朔三镇这种职业雇佣兵，与全国各地藩镇兵都如出一辙。

在经济上，河朔三镇地区自战国秦汉以来即是我国农业生产最发达的地区之一，直至唐前期仍是全国经济重心之所在。经历安史之乱与河朔三镇长期对抗朝廷，农业生产仍是当地最重要的生产部门。《太平广记》卷七〇《戚逍遥》载：

> 戚逍遥，冀州南宫人也。……年二十余，适同邑蒯浔，舅姑酷，责之以蚕农怠惰，而逍遥旦夕以斋洁修行为事，殊不以生计在心，蒯浔亦屡责之。

一个妇女未参加生产，家中成员就“责之以蚕农怠惰”，当地广大农民主要从事农业生产更可想而知。

由于农业生产的好坏直接关系到河朔三镇的赋税征收，影响着藩镇的兴衰，所以有的河朔三镇的节度使们也注重农业生产。《文苑英华》卷九一五《田承嗣神道碑》说：

> 属大军之后，民人离落，闾阎之内，十室九空。公休达化源，精洁理道，宏简易，划烦苛，一年流庸归，二年田莱

辟，不十年间，既庶且富。教义兴行，魏自六雄升为五府，拜公为魏州大都督府长史。

唐朝廷诏令也说田承嗣"训以农耕之业，课其蚕织之事"[5]。卢龙雄武军使"广屯田，节用，以办理称"[6]。卢龙节度使张仲武"以边塞既宁，尤勤抚育，每春则劝农，及夏亲行县以较其民之稼穑，见稊莠不去者必挞之，见滋长如云者必坐于木阴，赐酒茗以厚之"[7]。张允伸为卢龙节度使"凡二十三年，克勤克俭，比岁丰登，边鄙无虞，军民用乂"[8]。所述虽不免溢美，但河朔三镇以农业生产为主要经济部门，当是肯定无疑的。

中唐以来，全国各地土地兼并日益加剧，河朔三镇也不例外。《唐大诏令集》卷一一九代宗《贬田承嗣永州刺史诏》："凡有擒执田承嗣者，便以承嗣在身官爵、资财、田宅，一切回赐。"宪宗讨伐王承宗诏，"如有枭斩渠魁，及执送京兆以效诚节者，其承宗在身官爵、土地等，便以回授"[9]。成德节度使王景崇企图引用亲属为牙将，属官张位谏阻说："军中用人，有劳有能，若私其人，厚畀田宅、禄食可也，何必以官！"[10]。王景崇死后，子王镕继位，屠者墨君和因在一次动乱中保驾有功，王镕"召墨生以千金赏之，兼赐上第一区。良田万亩，仍恕其十死，奏授光禄大夫，终赵王之世，四十年间，享其富贵[11]。范阳卢生在燕、赵两地"多良田畜马"。河朔三镇地区官僚、地主大量占有土地，与唐朝廷直接控制的两京和江淮等地并无差异。

正因为如此，河朔三镇大体上推行唐朝廷规定的两税法。贞元八年，河北、河南、山南、江淮四十余州大水，唐中央派大臣常衮往恒、冀、德、棣、深、赵等州安慰，凡百姓因遭水灾"不能自存者，委宣抚使量与赈给，沈溺死者各加赐物，仍并以所在官中两税物地税米充给"[12]。宪宗讨藩取胜，穆宗便正式命令河北诸州，"委所在长吏审详田并亲见定数，均输赋税，兼济公私，每定税讫，所增加赋申奏"[13]。直至唐末光启二年，魏博节度使

乐彦祯还在免赦编户之"地征"[14]，据田亩征税正是贯彻两税制的重要原则。

在政治上，河朔三镇的地方政权组织及设官制度，也同样是按照唐王朝统一规定建置。卢龙、成德、魏博三道节度使，同时兼任观察支度、营田等使，总管当道军事、民政、财政。成德节度使管恒、冀、深、赵、德、棣六州，魏博节度使领幽、蓟、营、涿、平、檀、妫、瀛、莫九州。州以下设县、乡。设置州县还须报请唐中央批准。大历四年，唐朝廷根据幽州节度使朱希彩的奏请，批准于幽州范阳、归义、固安新置涿州[15]。河朔三镇还遵照唐中央的规定变动所属州县的等级[16]。

永泰二年七月，成德镇文武僚属为节度使李宝臣建立《记功载政之颂》碑，碑阴题名详载每人使职、检校官、散官、勋官、爵、赐服等。其中武职有节度判官、节度参谋、马军都使、节度副使、节度押衙、左厢步军都使、右厢步军都使、衙前将、左厢马军都使、右厢马军都使、左厢马军十将、右厢马军十将、左厢步军十将、右厢步军十将、左右厢步军都虞侯、马步□虞侯、都知教练使、都知征马使；文职有支度判官、掌书记、支度营田判官、支度营田副使、推勾官、孔目官、逐要官、出纳粮料官等。严耕望先生曾详考唐代方镇使府僚佐[17]，若将它与李宝臣碑阴所记加以比较，两者基本相同。

河朔三镇的州县官，也是按照唐中央诏令设置的，《唐会要》卷六九《州府及县加减官》载：

建中二年四月，幽州管内，每县置尉两员，余并停，本道奏。

贞元十四年八月，魏博节度使邻（？）置管内州县官都八十一员，仓曹参军、户曹参军、兵曹参军、法曹参军已上，请依前置双曹。田曹参军、文学、市令已上，请依前置。元城县、贵乡县已上，请依前更置县尉一员。相州、贝州、博州、

澶州、卫州司法参军、司士参军、司田参军、文学、市令已上，请依前置。魏州昌乐县……已上四十一州县，请依前置尉丞，敕旨，依奏。

元和十五年正月，镇州观察使王承宗奏，镇、冀、深、赵等四州，请每州置录事参军一员、判司三员；每县置令、录事一员，主薄一员，尉一员。又从之。

归纳上述，河朔三镇军队主要从本藩镇征召，由各级军将统领，定期发放衣粮酱菜及各种赏赐；地主、官僚们占有土地越来越多，基于封建土地所有制基础之上的封建生产方式继续占主导地位，地方政权通过两税法不断掠取广大农民的劳动产品，地主、官僚们也向农民进行沉重的剥削；按中央规定设置藩镇、州、县等地方政权，以及豢养一大批文武官员；在文化上，继续宣扬封建正统文化的儒家学说与佛教思想(见下文)。河朔三镇的军事、经济、政治等各项制度以及文化思想，仍然是唐朝封建专制主义国家的组成部分，与全国其他藩镇基本相同。比较起来，北方各少数民族一般是随水草流动的游牧民族。他们平时放牧射猎，战时出征疆场，生产组织和军事组织密切结合，那种由少数族贵族统领的兵民合一的部落兵、占主导地位的畜牧经济，与河朔三镇是大相径庭的。

事实表明，尽管河朔三镇军将们坚决反对唐中央的直接控制，擅自割据，但他们无法改变当地先进的政治经济制度，恢复北方少数族比较落后的生产与生活方式。他们只能在河朔地区固有的封建主义制度的基础上，继续实行与全国相同的军事、经济、政治、文化等各项制度，并依靠唐中央声威来维护河朔三镇的封建统治。与此同时，那些进入河朔地区的北方少数族人，安禄山发起叛乱，“一切驱之为寇”，“其部落之名无存者”[18]，安史乱前在营州、幽州地区设置的各羁縻州已完全消失。少数民族的部落兵在安史叛军中曾屡见不鲜。安禄山在叛乱前就以突厥

阿义屈达干“充部落都督，仍为其先锋使”[19]。叛军占领长安后，突厥酋长阿史那从礼领同罗、突厥五千骑逃至朔方。上元二年(761年)，史朝义叛军发生内讧，阿史那领诸蕃部落兵及汉兵三万人作战。但这些部落兵在河朔三镇已不复存在，移入河朔三镇的各少数族人与当地群众错居杂处[20]，或在藩镇军队中服役，接受封建主义的统治及生产方式，过着共同的经济生活。从民族关系考察，这无疑是以具有先进经济文化的汉民族为主体的各民族大融合，换言之，即进入河朔地区的北方少数族人逐渐为汉族所融合。岑仲勉先生说，“中唐之前，西起甘、凉，东迄幽、燕，外族逐渐融合于汉族者不下数十万。……此后北方氏族之孰纯孰杂，已达于无可究诘之地步”[21]，是符合历史事实的。我们如撇开河朔三镇这些基本事实，仅凭某些藩帅个人的民族出身、作战技能来断定河朔三镇沦为胡化地区，就难以令人信服。

二、河朔三镇的思想文化

一定历史发展阶段上的社会文化是社会经济、政治在观念形态上的反映，并受到一定时期物质生产方式所制约。前已指出，河朔三镇的军事、政治、经济无不打上封建主义的烙印，其思想文化当反映这一时期的政治、经济的封建思想文化，且看以下的事实。

第一，传习经艺诗赋。

唐前期，河朔地区人才荟集，冀州孔颖达，魏州司马才章、谷那律，贝州盖文懿都是当地有名的儒士。赵州苏味道、李峤“俱以文辞知名”[22]。安史乱后，这里仍有许多人学习经艺诗赋。《旧唐书》卷五二《女学士尚宫宋氏传》载：

女学士尚宫宋氏者，名若昭，贝州清阳人，父廷芬，世为儒学，至廷芬有词藻。生五女，皆聪慧，廷芬始教以经艺，既而课为诗赋，年未及笄，皆能属文。……贞元四年，昭义节度使李抱真表荐以闻。德宗俱召入宫，试以诗赋，兼问经史中大义，深加叹赏，德宗能诗，与侍臣唱和相属，亦令若莘姊妹应制。……呼为学士先生。

贝州清阳乃魏州节度使的属郡。宋若昭姊妹五人得到"世为儒学"的父亲宋廷芬的教育，才华四溢，受到唐朝几代皇帝、宫妃及皇室贵族的普遍尊敬。足见他们文化造诣很高深。

范阳高霞寓从少年起就喜读左氏春秋与孙吴兵法。范阳人卢群"少好读书"[23]，魏博田夷吾"善属文"，由节度使推荐至长安应试诗歌，"五言百篇，终日而毕"[24]，被授为魏州县尉。唐末此地区仍是"多文士"之乡[25]。范阳人马郁"言辩纵横，下笔成文"[26]，是河北一带有名的文士。幽州固安人曹国珍祖先几代皆"代袭儒素"[27]。史圭的祖先与王武俊一道来自塞外，其高祖曾为镇阳牙校，但史圭"好学工诗，长于吏道"[28]。成德节度使王镕判官贾馥"家聚书三千卷，手自刊校"[29]。张建章为幽州行军司马，后为郡守，尤好经史，"聚书至万卷"[30]，所著《渤海国记》颇为有名[31]。

陈寅恪先生引用《樊川文集》卷九《唐故范阳卢秀才墓志》括号内的一段话，作为河朔地区胡化的重要证据，检其原文是：

〔秀才卢生名霈，字子中，自天宝后，三代或仕燕，或仕赵，两地皆多良田畜马，生年二十未知有古人曰周公、孔夫子者。击毬饮酒，马射走兔，语言习尚无非攻守战斗之事。〕镇州有儒者黄建，镇人敬之，呼为先生，建因语生以先王儒学之道。……始(予卢生)开孝经、论词。……年三十，有文有学，日闲习人事，诚通敬达，汝、洛间士人稍稍知之。开成三年，来京师举进士，于群辈中酉酉然，凡曰进

士知名者多趋之，愿与之为交。

根据卢霈事迹推算[32]，黄建当是安史乱后成长起来的儒者。可见成德镇既有成天驰马射兔的卢霈，也有受人尊敬的儒者黄建。卢霈接受黄建劝导后，立即发愤攻读，成为应举进士中的佼佼者。全面地分析卢霈墓志的内容，也难得出河朔社会胡化的结论。

应该看到，河朔地区学习经艺诗赋不仅有许多封建士大夫，而且也成为某些藩帅的喜好，如魏博节度使罗绍威"世为武人，有胆决，喜尚文学，雅好儒生，于厅所之侧，别立学舍，招延四方游士，置于其间，待以恩礼。每旦视事之暇，则与诸儒议论经义，聚书万余卷，于学舍之侧，建置书楼，纵儒士随意观览，已亦孜孜讽诵，当时藩牧之中，最获文章之誉"[33]。卢龙刘济、成德王镕也有相似的情况。

事实证明，在河朔三镇统治期间，传统的封建文化经艺诗赋仍然广为流传，并受到人们的重视。

第二，参加进士科考试。

唐代科举考试是封建文人当官的重要途径。进士科尤受重视，很多高级官员多由此出身。安史乱前，河北地区中进士、明经举者已不乏其人。会昌五年，唐朝规定全国各道推荐赴京应试的进士、明经人数，其中魏博、卢龙、成德"所送进士不得过一十人，明经不得过十五人"[34]，由观察使统一解送。这说明河朔三镇和全国各道一样，每年都有人赴京应试。《金石续编》卷九《王仲堪墓志铭》云：

> 其先太原人也。……五代祖冲从居幽州安次县，于孙家焉。今则又为邑人也。……(公)越在龆年，便志于学。逮乎弱冠，乃为燕赵闻人，经史该通，词藻艳发，本道廉察使贤而荐之，自乡赋西游太学，……大历七年进士擢第。

"本道廉察使"即卢龙节度使朱希彩[35]。大历三年，他杀死

节度使李怀仙，自称藩师，四年后，这位割据者居然推荐“经史该通”的王仲堪赴京应试。王及第后，又回到卢龙当幕僚，直至贞元十三年死于任上。

《全唐文》卷五〇五《刘济墓誌铭》载，“始以门子横经游京师，有司擢上第。”刘济乃卢龙节度使刘怦之子，与朱泚、朱滔有亲戚关系，是卢龙统治集团中很有势力的人物。刘济曾在境内大搞尊孔崇儒活动，很可能与本人所受的教育及进士出身有关。

还有范阳人卢景亮，德宗朝中进士，官至中书舍人[36]。魏博人公乘亿参加进士科考试多年，后来夫妻在长安见面几乎不认识。咸通十二年中举后，又回到魏博镇当幕僚。河朔人高蟾乾符三年登第[37]。清河张蠙、范阳卢延让又分别在乾宁二年、光化初登第。魏州人刘赞在父亲的督促下，天祐二年中进士，任卢龙节度使罗绍威判官。渤海无棣人李瞻业“家世为儒”，自己考进士未中，又继续“以诗书训子孙”[38]。他儿子李愚终于在天祐三年中进士。至于那些未能名列登科记而仅仅通过州县考试的乡贡进士、明经，其人数更多。房山县云居寺石经题记及寺石碑刻中，就有元和年间乡赋明经满欠[39]；咸通七年乡贡进士张璩、刘頔，乡贡明经贾思恭、应存、孙守德[40]；乾符二年四月乡贡进士王彭，乡贡明经武情、张审故[41]；乾符四年乡贡进士贾庆初、乡贡三礼王恕、乡贡进士王泽，乡贡学究尹酌，乡贡明经宫克仁[42]；广明元年乡贡进士郑密，乡贡明经赵镡，乡贡童子颜琮、颜琛、张汉卿[43]。这些人籍贯和通过州县考试的具体时间尚不清楚，但他们与河朔三镇官吏百姓一起在云居寺石碑题名，足以证实直至唐朝末年河北地区各州县科举仍在经常进行。

唐朝进士科每年应试人员很多，录取人数少，竞争相当激烈，应试者必须会做文章诗赋，具有很高的文化修养，河朔三镇

不断有人中举进士，充分证实汉族文化在河朔地区广泛传播以及当地统治集团对科举取士的重视。

第三，设置孔子庙，宣扬儒家学说。

孔丘所创立的儒家学说，主张君君臣臣之道，是历代封建统治者用来维护中央集权，加强国家统一的理论基础。唐朝统治者也大肆宣扬儒家的封建伦理道德。唐高祖建国初年，就诏令各州县设置孔子庙。玄宗又追谥孔子为文宣王。这类活动在河朔三镇也照样进行。《全唐文》卷四八〇《涿州新置文宣王庙碑》载：

> 大历初，诏割幽之范阳、归义、固安为州，因涿郡之地，题为涿。……然此为邑者，率以多故，未遑建置。春秋释奠，盖伺州之已事，假笾豆寄升降于故阶。追今幽州卢龙节度观察等使、工部尚书、御史大夫彭城刘公，建中初假道州县，操长是邑，睹兹遗阙，喟然叹息。顾其僚曰："学者以知君臣父子之义者。……今朝廷颁宗祀之诏，郡县毕置清庙，溥崇明祠。今州廷大张，县署悉陈，而至圣先师时享无所，岂导人重道之意乎。……吾宰三百里，作人父母，必权舆斯庙，以为人纪。

既然刘济[44]奉朝廷诏令在涿州新置文宣王庙，由此可知，卢龙所属州县大概都设有此庙。每逢春秋二季，刘济还亲自行祭奠之礼。据《全唐文》卷八一三《韩允忠神道碑》，他任魏博节度使时，"立乡校以劝学，敦儒术而奖善"，继续在境内兴办学校。

僖宗初年，回纥降将李茂勋任卢龙节度使。乾符二年，子李可举继位。这离他会昌年间归降仅三十余年，应该保留有更多的回纥族文化习俗。其实不然，淮南节度使高骈当时致书李可举说："且近者列土诸侯，盈廷多士，唯以宦途锐志，少于儒术留心。而乃侍中大王博古通今，……访遗编于汲冢，寻坠简于鲁宫。"[45]李可举对儒家学术的关心，却毫不逊色于其他地区的藩

帅。

当唐末黄巢起义军进入长安后，魏博节度使韩简趁机加紧兼併邻道的活动，不断挑起战争。可是，韩简“每对文士，不晓其说，心常耻之。乃召一孝廉，令讲《论语》”[46]，还加紧学习封建统治理论，以便有效地维护地主阶级的统治。

第四，河朔三镇的语言及风俗习尚。

后唐末年，大臣张砺被契丹俘获。当契丹主斥责张砺不该逃跑时，他回答说：“臣本汉人，衣服、饮食、语言不同，今思归而不得，生不如死。”[47]张砺的父、祖世居河北。唐亡已三十年，他还说包括河朔在内的后唐统治地区的衣服、饮食、言语与契丹不同，可以推知，唐后期河朔三镇实力强大时更亦如此。

突厥、契丹原是食肉饮酪，身衣裘褐，而河朔境内军民吃粮食，穿绢布。贞元二年，河北大旱，米价每斗一千五百文，易定节度使张孝忠（奚人）吃碾碎了的豆子、玉米，也不宰杀羊马牲畜。敬宗时，卢龙节度使朱克融将士缺少春衣，请求朝廷赐三十万匹绢，现存河朔地区大量的碑刻题名，也证实这里仍广泛使用汉族的语言文字。

据《隋书》卷八四《突厥传》，突厥人死后，先焚烧尸体，然后取骨灰安葬，在墓前树石纪念。按生前杀一人而立一石，有的达到上千块。契丹人“死者不得作冢墓，以马驾车送入大山，置之树上，亦无服纪”[48]。但入居河朔三镇的少数族人，已不再采用本民族的丧葬习惯，同汉人一样建置固定的家族墓地，夫妻合葬，建立碑铭，如成德节度使王元逵与鲁国长公主合葬于“镇府寿阳岗”[49]。以后，王元逵曾孙王镕与赵国夫人也“合葬于真定县新市乡廉颇里寿阳岗”[50]。

回纥人王镕在唐末任成德节度使近三十年。当时，河东李克用、宣武朱全忠都企图霸占河朔地区，不断进兵成德，王镕的统治地位已岌岌可危。但他当节度使后，仍“方延多士，以广令

名"[51]。还"雕靡第舍，崇饰园池，植奇花异木，递相夸尚。人士皆褒衣博带，高车大盖，以事嬉游，藩府之中，当时为盛"[52]。王镕这种生活方式与中原士大夫毫无差异。

在河朔大地，信仰佛教的风习也相当普遍。唐武宗诏令全国灭佛，"唯黄河已北镇、幽、魏、潞等四节度，元来敬重佛法，不拆舍，不条流僧尼。佛法之事，一切不动之，频有敕使勘罚。云：'天子自来毁拆焚烧，即可然矣。臣等不能作此事也'。"幽州房山县云居寺石经题记及寺石碑刻的部分内容，生动地记载了幽州地区敬拜佛祖释迦牟尼生日的盛况。在云居寺散刻石经的人们，除普通百姓之外，还包括卢龙节度使刘济、李载义、张允伸、杨志诚、史元忠在内的一大批文武官吏。开成三年四月史元忠上佛经铭说："心与佛契，化与道侔，盖修宿境之因，遂获今来之果"[53]，竭力鼓吹佛教因果报应的思想。云居寺寺主真姓，备受刘济、史元忠的青睐。

由于史料的限制，我们未能全面叙述河朔三镇思想文化的全部内容，仅就上述，与河南关内、江淮诸道并无重大的区别。当地内附少数族人原有的文化风俗逐渐消失，甚至改名换姓，连自己祖先也不承认，在墓碑上改为汉族郡望[54]。

应该看到，河朔三镇军将们始终反抗唐中央的直接控制，内部又兵变频繁，不断逐杀藩帅。这种不顾君臣之道的犯上作乱行为，与封建统治者提倡的伦理道德背道而驰，这与他们宣扬儒家学说的行为是否自相矛盾呢？《旧唐书》卷一九三《韦雍妻肖氏传》载：

> 韦雍，妻肖氏。雍，故太子宾客。张弘靖镇幽州日，奏授观察判官，摄监察御史。时属朝廷制置未备，幽州俗本凶悍，尤不乐文儒为主帅，……卒然起乱。雍时家亦从劫。肖氏闻难号叫，专执夫袂，左右格去，以死不从。及雍临刃，肖氏涕而告曰："妾不幸年少，义不苟活，今日之事，愿先

就死。”执刃者断其臂而杀雍，肖氏词气不挠，虽凶悍闔视，无不嗟叹。其夕，肖氏亦卒。大和六年，节度使杨志诚表明其事，因降敕追封兰陵县君。

韦雍乃元和十五年唐王朝所遣卢龙节度使张弘靖的判官，在长庆元年卢龙军叛乱中，他与妻子肖氏同遭杀害。杨志诚原先是卢龙兵马使，大和五年驱逐节度使李载义，自称留后。肖氏事迹本来是忠于朝廷、反对分裂割据的表现，也是对杨志诚等人发起兵变行为的鞭击。可是杨志诚上台不久就上报肖氏事迹，朝廷又追封为兰陵县君。杨志诚这种相互矛盾的行为，正是河朔藩帅“静则用文，时危尚武”的统治策略的具体运用[55]。当他们未上台之前，不顾任何忠孝礼义的说教，坚决以武力为自己上台开辟道路。一旦达到目的，立即上表称臣，像杨志诚那样故意宣扬肖氏的事迹。河朔藩帅们一面宣扬忠君报国一类的封建文化思想，一面用武力制造割据，两者是相辅相成的，只是在不同形势下侧重某一个侧面而已。他们称兵黩武难以视为胡族文化对周孔名教的反抗。

当然，河朔三镇的节度使、军将、刺史多由武夫悍将们担任。他们当中许多人目不识丁，无法通过科举考试谋取唐朝廷的高官厚禄，只有靠骁勇骑射来登上河朔三镇的政治舞台。那些失去土地的破产农民也纷纷挤入藩镇兵的行列。亲兵集团更是骄横霸道，连出身于山东大族的李珙也“不好读书，专以弓马为务”[56]。这种情况的出现，一方面是唐前期河北地区战争频仍，长期战争环境使人们经受了锻炼，当地男女老幼都擅于征战[57]。另一方面，河北地区自汉至唐，“铠马所出”[58]，人们长期来善于骑射，北朝至唐，北方缘边少数族人又不断迁入河北，传入了塞外草原驰马骑射的战斗技能。河朔三镇崇尚武功的风习无疑是普遍存在的。这种情况在唐朝北部边疆朔方、河东、易定、义武诸道也同样存在，但它们长期听命朝廷，朔方节度使更有“内以遏不轨，

外以拓胡虏"的巨大功绩[59]。河朔三镇长期割据显然有相当复杂的内在原因，而不能全部归于北方少数族人的迁入。其次，各民族相互交往以至融合，如前所述，它涉及当地的经济生活、军事政治制度、语言文学、思想意识、社会结构、居住地域，绝不能单凭崇尚武功这种风习就断定是胡化还是汉化。

三、河朔三镇实行割据斗争的性质

从河朔三镇成立迄于唐亡，卢龙、成德、魏博反抗长安朝廷直接控制长达一百五十余年，进行过军事、经济、政治多方面的较量。关于这场斗争的性质。陈寅恪先生认为是汉民族与内迁北方少数族人（包括胡化汉人）之间的民族对抗。如前所述，这一论断不符合河朔三镇的实际情况。我认为，要说明河朔三镇割据斗争的性质，必须考察河朔三镇统治者挑起这场斗争的根本目的、所采用的政策以及有关的事实。

勿庸讳言，唐王朝与周边诸民族多次发生矛盾和战争，民族界线比较清楚。最突出的如吐蕃占领河西、陇右地区，废除了唐代的节度使、刺史、县令，改用吐蕃的地方行政制度，设置悉董萨部落、曷骨萨部落、丝棉部落、行人部落等。当地汉族百姓见到唐朝使者就纷纷哭诉，"今子孙未忍忘唐服，朝廷尚念之乎，兵何日来？"[60]至于河朔三镇节度使不论是出身汉族或是塞外民族，他们从未打出民族旗号，另行组织民族军队，挑起民族间矛盾，进行民族压迫，实行胡汉分治。大历十四年(779年)，魏博节度使田承嗣卒，传位从子田悦。建中二年(781年)，成德节度使李宝臣卒，淄青节度使李正己相继死去。唐德宗却不许李维岳、李纳袭位，于是发生了唐中央与河朔三镇的大规模战争。唐朝廷无法取胜，

被迫承认河朔三镇以土地传其子孙或由军将拥立藩帅。旧史称之为"河朔旧事"或"河朔故事"。他们斗争的根本目的，是要求唐王朝承认河朔三镇自立节度使，由本道任命将吏，财赋由本道掌握，军队由本道控制。但河朔三镇内部矛盾重重，骄兵悍将不断兴风作浪，时刻威胁着节度使的生存；河朔三镇之间虎视眈眈，深怕对方努力强大起来，自己遭到吞并，所以河朔三镇新上台的节度使，又迫切需要唐中央赐予旌节，接受唐朝廷派来的监军使，不定期向唐中央贡纳财物，执行唐中央有关组织军队、建立地方政权、收纳赋税等各项制度。河朔三镇军将们既坚决反对长安朝廷直接控制，又迫切需要依靠唐王朝的声威来巩固自己的封建统治，除朱滔、田悦、王武俊建中三年各自称王外，谁也没有再公开打出民族旗号，或公开称王称帝。

由于河朔三镇是隶属于唐王朝的地方政权，与朝廷保持着比较密切的关系，当河朔军将们因种种原因无法在当地立足时，又纷纷来到长安或朝廷直接控制的地区。如成德王士真被立为成德藩帅，与从父王士则不和，王士则逃到京师，被授为神策大将军、邢州刺史。王承宗死，成德军将又拥立承宗弟承元，承元害怕获罪朝害，将自己全部家产分给成德军将。回到长安后任鄜坊、凤翔平卢节度使。卢龙节度使刘济不肯传位给弟弟刘澭，双方大战，刘澭遂领卢龙兵赴长安西北防秋，后病死于普闰县。卢龙节度使李载义被杨志诚逐走，继任山南西道、河东节度使。王武俊杀死李维岳，将惟岳弟惟简械送京师。魏博史宪诚被杀前后，其子孝章、弟宪忠都来到长安。类似事例，不胜枚举。它说明河朔军将除仕职于当地外，便以投奔长安朝廷为自己安身立命之归宿，不同某些归降少数族人又重新回到塞外[61]。

河朔三镇内部经常发生动乱，除个别事件属于节度使刻削士兵衣粮激起兵变外，多数是军将们为争夺节度使的职位而引起。参加者有内迁少数族人，更多是汉族出身的地方军将。斗争相当

激烈，但不存在民族之间的界线，谁只要敢于反对唐中央的直接控制，能够满足亲兵牙将的各种特权，谁就能取得胜利，不然，就会遭到杀身之祸，除非逃离河朔。元和十五年，魏博节度使田布奉唐中央之命攻打成德镇，以魏博六州租赋供军，战斗失利。这时，魏博牙兵将领史宪诚威胁田布说："魏土不知朝化久矣，刑赏礼乐，皆自己出，近以保富贵，远以贻子孙，苟能从众之谋，则捧戴如旧"[62]，迫使田布自杀，自己则被牙兵们拥立为帅。此后，史宪诚支持汴州李㝉、沧景李同捷作乱。唐文宗讨平李同捷后，史宪诚恐惧不安，要求归顺朝廷，被授为河中节度使。史宪诚"竭府库以治行"，尚未离开魏州，被当地军将发现，他们一致斥责他出卖部属以求恩宠，把他连同监军使一道杀了。唐代魏博使十七人，惟史宪诚一人出身奚族，他的上台及被杀害，并非魏博镇不同民族之间的矛盾，而是当地军将们一致反抗唐王朝控制的结果。

河朔三镇反抗朝廷，除朱滔一度诱骗回纥军队南下作战外，未再有联合塞外少数族行事之行动。卢龙节度使还沿袭唐朝的惯例，一直兼任"押契丹、奚两蕃使"，长期固守边防，抵抗塞外北方各族的进击。德宗时，"奚数侵边"[63]，被卢龙节度使刘济击退。宪宗讨伐成德王承宗时，命卢龙刘济"专护北疆，勿使朕复挂胡忧，而得专心于承宗"[64]。卢龙节度使张仲武在会昌年间大败回纥。此后"又破奚北部及山奚"[65]。文宗时，卢龙节度使李载义击走奚族。宰相牛僧孺说唐朝卢龙捍御奚、契丹，是符合实际情况的[66]。《新唐书》卷二一九《契丹传》载，"自至德后，藩镇擅地务自安，戍斥候益谨，不生事于边，奚、契丹亦鲜入寇"。五代时期，河朔割据势力衰落，契丹趁机占领河北大片地区，建立辽国。由此可见，卢龙节度使系唐王朝所属抗御塞外民族的重要边镇，显然不是北方少数民族贵族集团利益的代表者。

总之，河朔三镇反抗唐中央，内部军将争夺统治权力，抗击北方各族，都是以唐朝地方政权统治者面目出现的。他们作为唐

王朝的臣僚，实行唐朝统一的军事、经济、政治制度，又要求在唐中央名义下占地割据，并世世代代传及子孙。唐朝廷与河朔军将的斗争，属于唐朝统治集团内部统一与割据的斗争，不具有汉民族与北方各少数民族或汉化与胡化相互对抗的性质。这些看法与陈寅恪先生关于河朔三镇的论述不大相同。但是，陈寅恪先生早在几十年前就注意到河朔地区民族、文化的区别，为后人进一步研究河朔地区民族融合、文化状况、社会结构提供了重要的启示。我是在陈寅恪研究的基础上进一步加深对河朔三镇问题的认识。陈寅恪先生研究唐代河朔三镇的筚路蓝缕之功绩，永远不可泯灭。

注释：

[1] 吕思勉《隋唐五代史》第十五章第五节，上海古籍出版社1984年1月新1版。

[2]《新唐书》卷七九《李建成传》。

[3] 户口数按《旧唐书》卷三九《地理志》所载天宝户口计算。

[4]《新唐书》卷四三下《地理志》。

[5]《唐大诏令集》卷六三《加田承嗣实封制》。

[6]《旧唐书》卷一四三《刘怦传》。

[7]《册府元龟》卷六七八《牧守部·劝课》。

[8]《旧唐书》卷一八〇《张允伸传》。

[9]《唐大诏令集》卷一一九《讨镇州王承宗德音》。

[10]《新唐书》卷二一一《王景崇传》。

[11]《太平广记》卷一九二《墨君和》。

[12]《文苑英华》卷四三五《遣使赈恤天下遭水百姓敕》。

[13]《唐大诏令集》卷一〇《长庆元年册尊号赦》。

[14]《太平广记》卷三九二《王敬之》。

[15][18]《旧唐书》卷三九《地理志》,《全唐文》卷四八〇《涿州新置文宣王庙碑》。

[16]《唐会要》卷七〇《州县分望道》。

[17]《唐代方镇使府僚佐考》,载《唐史研究丛稿》,新亚研究所1969年10月初版。

[19]《全唐文》卷三四二《康阿义屈达干碑》。

[20]《石经题记》二、三《大般若经》刊有众多的题名,这些人除少数系幽州地区的文武官员外,大多数是当地普通百姓。他们姓氏绝大部分是汉姓,也有少数僭伯称号,其中"史陁罗"可能是内迁少数族人(见《石经题记》二《大般若经》第7页)。这从侧面反映出当地各族群众错居杂处及民族融合的情况。

[21]《隋唐史》下册第四十八节《外族之徙入与汉化》。

[22]《旧唐书》卷九四《苏味道传》。

[23]《旧唐书》卷一四〇《卢群传》。

[24]《白居易集》卷五二《日试诗百首田爽吾、曹璠等授魏州、兖州县尉制》。

[25]《旧五代史》卷六〇《王缄传》。

[26]《旧五代史》卷七一《马郁传》。

[27]《旧五代史》卷九三《曹国珍传》。

[28]《旧五代史》卷九二《史圭传》。

[29]《旧五代史》卷七一《贾馥传》。

[30][46]《北梦琐言》卷一三。

[31]《新唐书》卷五八《艺文志》。

[32]据卢霈墓志。他二十岁听到黄建劝导后,苦读十年,开成三年(838年)应进士举。自开成三年上推十年,则大和三年(829年)黄建始与卢霈交谈。按安史之乱结束于广德元年(763年),距大和三年已有六十六年。由此推知,黄建成为儒者当在安史之乱以后。

[33]《太平广记》卷二〇〇《罗昭(绍)威》。

[34]《唐摭言》卷一《会昌五年举格节文》。

[35]检《唐方镇年表》四《幽州》,大历三年至七年十月朱希彩为卢龙节

度使。唐朝举进士每年春发榜，王仲堪大历七年及第，当由节度使朱希彩推荐。

[36]《新唐书》卷一六四《卢景亮传》。

[37]《唐才子传》卷九。

[38]《旧五代史》卷六七、《新五代史》卷五四《李愚传》。

[39]《石经题记》三《大般若经》第21页。

[40]《石经寺石刻录》第119——120页。

[41]《石经寺石刻录》第147页、151页。

[42]《石经题记》·《杂经》第245页。

[43]《石经寺石刻录》第168、第169页。

[44]《涿州新置文宣庙王碑》称"彭城刘公"，《全唐文》卷五〇五《刘济墓志铭》称"彭城郡王……刘公"，则"彭城刘公"乃卢龙节度使刘济。

[45]《桂苑笔耕集》卷八《幽州李可举大王第四首》。

[47]《新五代史》卷七二《四夷附录第一》。

[48]《旧唐书》卷一九九下《契丹传》。

[49]《唐成德军节度使王元逵墓清理简报》，《考古与文物》1983年第1期。

[50]《常山金石志》卷一一《王镕墓志》。

[51]《太平广记》卷二〇三《王中散》。

[52]《旧五代史》卷五四《王镕传》。

[53]《石经题记》·《杂经》第122页。

[54]王远逵是奚人。其墓志却称"其先晋阳人"。

[55]《石经题记》三，《大般若经》第37页。《大般若经赞并序》，建于大和四年，称"相公族胤皇枝，位居台辅，……静则用文，时危尚武，翦灭狂寇，清斯海涯"。证以《旧唐书》卷一八〇《李载义传》，《大般若经赞》之"李公"当指卢龙节度使李载义。

[56]《旧唐书》卷一六一《李珙传》。

[57]见拙作《论唐代河朔三镇的长期割据》，载《中国史研究》1984年第1期。

[58]《后汉书》卷六〇下《蔡邕传》。

[59]《全唐文》卷七四二《再上崔相公书》。

[60]《全唐文》卷七一六《使吐蕃经见记略》。

[61]《安禄山事迹》上，天宝十一载三月，“朔方节度副使、奉信王阿布思率同罗数万以会之，布思与禄山不协，遂拥众归漠北”。又如《资治通鉴》卷一九五，贞观十三年四月，突厥结社率阴谋杀害晋王治，“北走渡渭，欲奔其部落”。

[62]《全唐文》卷六一五庾承宣《魏博节度使田布碑》。

[63]《新唐书》卷二一二《刘济传》。

[64]《资治通鉴》卷二三八元和四年十一月条。

[65]《新唐书》卷二一二《张仲武传》。

[66]《旧唐书》卷一七二《牛僧孺传》。

从属国到羁縻州府

香港大学　　章　群

自贞观四年(公元630年)，唐为安置来降之突厥，设立羁縻州府，其后续有其事。这些州府，分别隶属于都护府或沿边之都督府，其刺史或都督，皆由其酋长任之，且得世袭。

拙著《唐代蕃将研究》，曾论其性质，而分之为边内与边外两种，边内者等同编户，且生产方式已渐改变，由游牧而改事农业(第135页)。

上述说法，现在略加修正，以边、塞为别，分之为三类。"塞"，指长城，"边"，指都护府所在地稍向外推扩之处。详拙作《论三边》一文。

第一类是塞内安置者，如突厥之定襄都督府、云中都督府等。第二类是边内归降者，如铁勒诸部之瀚海等六都督府及皋兰等七州。第三类是边外归顺者，如西域十六都督府，去安西都护府治所过远，实则空有其名。以上三类，第三类可以存而不论，至于其他两类，不论塞内或边内，羁縻州府之部族，皆维持其部落组织。

一、属国与属国都尉

唐代的羁縻州府，若论其性质，可追溯至汉代之属国。二者

细节或异，然大体上相同。

《汉书》卷一九上《百官公卿表》载：

典属国，秦官，掌蛮夷降者。武帝元狩三年，昆邪王降，复增属国，置都尉，丞、候千人。

典属国为中央官，成帝河平元年(公元前28年)省并大鸿胪(前书同卷页)。属国都尉则散处于各属国。

两汉属国设置之经过如下：

(一)五属国

两汉之有属国，始于元狩二年(公元前121年)[1]。《汉书》卷六《武帝本纪》载：

(元狩二年)秋，匈奴昆邪王杀休屠王，并将其众合四万余人来降，置五属国以处之，以其地为武威、酒泉郡。

颜师古注："凡言属国者，存其国号而属汉朝，故曰属国。"

师古所谓"存其国号"，若改为"存其部族"，当更为贴切。

五属国之确实地点不可考，范围则大概可知，在故塞外，一也；在河南即所谓新秦中之地，二也；而休屠王故地之武威及昆邪王故地之张掖，并无属国，三也[2]。

《汉书》卷八下《地理志》载：

五原郡，秦九原郡，武帝元狩二年更名。蒱泽，属国都尉治。

五原郡之有属国，可能就是元狩二年(公元前121年)之事，这是五属国之中较能确定的一个。

(二)张掖属国

昭帝时有张掖属国，《资治通鉴》卷二三载：

昭帝元凤三年，匈奴单于使犁汙王窥边，……张掖太守、属国都尉发兵击，大破之，得脱者数百人，属国义渠王射杀犁汙王。

胡注："义渠王，属国义渠胡之君长也。"

张掖属国，不知何时设立，然元凤三年(公元前78年)已有之，上距元狩二年(公元前121年)初置五属国，不过二十三年。义渠当为羌族，宣帝时曾派义渠安国覗行诸羌(见《后汉书·西羌传》卷八七)。

张掖属国，续见于东汉，《资治通鉴》卷四〇记建武元年(公元25年)事：

初，平陵窦融，累世仕宦河西，知其土俗，与更始右大司马赵萌善，私谓兄弟曰：天下安危未可知，河西殷富，带河为固，张掖属国精兵万骑，一旦缓急，杜绝河津，足以自守，此遗种处也。

汉明帝永平十七年(公元74年)，《后汉书》卷二《明帝本记》载：

秋八月丙寅，令武威、张掖、酒泉及张掖属国，系囚右趾已下任兵者，皆一切勿治其罪。

《续汉志》二三《郡国志》于张掖属国之外，又有张掖居延属国。

张掖属国，自始见至永平十七年，凡一百五十年。

(三)金城属国

宣帝时，立金城属国，《汉书》卷八《宣帝本纪》载：

(神爵二年)夏五月，羌虏降服，斩其首恶大豪杨玉、酋非首，置金城属国以处降羌。

金城郡，昭帝始元六年(公元前81年)取天水、陇西、张掖三郡各二县置(见前书《昭帝本纪》卷七)，在神爵二年(公元前60年)前二十一年。

(四)西河、北地属国

《汉书》卷八《宣帝本记》载：宣帝五凤三年(公元前55年)，"置西河、北地属国，以处匈奴降者。"

这是因为前一年冬，匈奴呼遬累单于来降，载于前书同卷的

此年诏文说：

单于阏氏子孙昆弟及呼遬累单于、名王右伊秩訾、且渠、当户以下，将众五万余人来降归义，单于称臣，使弟奉珍朝贺正月，北边晏然，靡有兵革之事。

西河属国都尉，治美稷县（前书卷八下《地理志》），北地属国都尉，则不知治于何处。

（五）上郡属国

元帝初元元年（公元前48年），有上郡属国，《汉书》卷九《元帝本纪》载：

秋八月，上郡属国降胡万余人，亡入匈奴。

属国都尉治龟兹县，见前书卷八《地理志》。

西河、上郡二属国，至东汉和帝永元二年（公元90年）复置（见《后汉书》卷四《和帝纪》）。究竟其间何时废置，也不可考。

（六）安定属国

东汉时，有安定属国，《后汉书》卷一下《光武帝纪》载：

（建武二十一年）夏四月，安定属国胡叛，屯聚青山。

属国都尉治三水县（见《汉书》卷八下《地理志》），不知何时始置。安定郡治虽在故塞内，三水县恰在其外[3]。

（七）辽东属国

《册府元龟》卷九七七载：

建武二十五年，乌丸大人郝旦等九十余人帅众诣阙，讨其渠帅为侯王者八十余人，使居塞内，布列辽东属国、辽西、右北平、渔阳、广上谷、代郡、雁门、太原、朔方诸郡界。

辽东属国，不知置于何时，当是为来降之乌桓而设。其后安帝、顺帝、桓帝时均见之[4]。东汉末年的公孙瓒，曾任辽东属国长史，《三国志》卷八《公孙瓒传》载：

瓒以孝廉为郎，除辽东属国长史，……属国乌丸贪至王

率种人诣瓒降。

可见至东汉末，仍与乌桓有关。

(八)犍为属国

犍为属国，安帝永初元年(公元107年)置，别领二城(见《续汉志》卷二三《郡国志》)。

(九)广汉属国

《后汉书》卷五《安帝纪》载：

(永初二年)十二月，广汉塞外参狼羌降，分广汉北部为属国都尉。

同书卷八七《西羌传》记永和二年(公元137年)广汉属国都尉去白马羌，护羌校尉马贤又击斩其渠帅。

《续汉志》卷二三又说是别领三城。

(十)蜀郡属国

《续汉志》卷二三《郡国志》载：

蜀郡属国，故属西部都尉，延光元年以为属国都尉，别领二城。

延光为安帝年号，元年当公元122年。

(十一)酒泉属国

《册府元龟》卷九八九记延光二年(公元123年)事：

张珰为敦煌太守，上书陈三策，以为北虏呼衍王尝展转蒲类、秦海之间，专制西域，共为冠钞，今以酒泉属国吏士二千余人集昆仑塞，先击呼衍王，绝其根本。(下略)

此属国不知置于何时。

如上所述，两汉所置的属国不少，至魏仍有之，魏齐王芳正始五年(公元244年)九月，鲜卑内附，置辽东属国，立昌黎县以居之，(见《三国志》卷四《少帝纪》)。自此以后，国与属国都尉之名，似不再见。

根据前引史文，大致可归纳为数点：

第一，设立属国的目的，在安置来降的边族。

第二，属国皆在郡界内，换言之，即在地方行政区划内，指定一地区安置来降的边族。

第三，属国本身也是一行政区划，并可管辖数城，如《续汉志》所说的别领若干城。

第四，属国建置如边郡，除都尉之外有长史，《汉书》卷一九上《百官公卿表》说，边郡有长史，掌兵马。属国的长史也是如此。

第五，属国有兵马，如酒泉属国有吏士二千余人。

第六，属国都尉与专领护边族之武将并存，如广汉都尉与护羌校尉，共击白马羌。二者之区别，前者如唐代羁縻州府的刺史、都督，后者如唐代的都护。

如上所说，就安置来降边族此一基本性质来说，两汉或其后的属国，与唐代的羁縻州府，并无不同，但唐代的羁縻州府刺史、都督，都由其酋长任之（六胡州的唐人为刺史，是为殊例），属国的都尉，则为汉官，这是二者不同之处。

二、远夷与近夷

唐长孺氏作《晋代北境各族变乱的性质及五胡政权在中国的统治》[5]分魏晋时边境各族为两类：一类仍保留其部落组织，一类则部落组织已完全解散。唐氏称前者为远夷，后者为近夷。

先说远夷。

唐氏说：远夷之实际统领者即其侯王大人，而受魏晋之官号，如匈奴之“帅”或“都尉”，乌丸之“行单于”[6]。

彼等同时受地方长官之管理，或受特置之司马所监督，故虽

保留部落组织，实则处于双重统治之下。

其次，此等部落若随从征战，其酋长即受军职，所领者即部落。唐氏举曹操使骑督太原乌丸王鲁昔屯池阳为例（见《三国志·梁习传》注引《魏略》），“骑督”即军职名。

第三，此等部落，在汉代不输贡赋，至魏晋则须缴纳租调。唐氏举雁门太守牵招，表复乌丸五百余家租调为例（见前书《牵招传》）。唐氏说：租是按田亩计算，调是按户计算，由前者，可知此等部落已从事农业；由后者，可知在州郡有户口登记，“所以很可能这是直属州郡的编户”[7]。

再说近夷。

唐氏说：近夷的部落组织已完全解散，直属州郡，成为“编户”。唐氏举证及解说如下：

> 《魏志》卷三〇注引《魏略·西戎传》称氐族为魏攻破后，“其部落不能去，皆降，国家分徙其前后两端者置扶风、美阳，今之安夷、抚夷二部护军所典是也”。
>
> 《晋书》卷三八《扶风王骏传》：
>
> “徙封扶风王，以氐户在国界者增封。”
>
> 司马骏所封之氐户，即从甘肃迁来者。
>
> 《晋书·惠帝纪》，元康六年（公元296年），“秦雍氐、羌悉叛，推氐帅齐万年僭号称帝。”这种氐人即曹操从武都迁来者。
>
> 《文选》卷二〇，潘安仁《关中诗》，李善注引其上诗表云：“齐万年编户隶属，为日久矣。”同书卷五七，潘安仁《马汧督诔》也说：“初雍部之内，属羌反未耳，而编户之氐又肆逆焉。”足以证明，齐万年所领之氐人乃是编户，亦即解散之部落，与汉人同样须纳税服役，而受地方官或护军所统治。[8]

唐氏论文，别有其论旨，与本文无关，若就其远夷，近夷之

说，加以区别，实际只有一点，即部落组织之解散与否。不论那一类，就其已同编户这一点说，已与唐代的羁縻州府无甚分别。

三、领民酋长

周一良氏作《领民酋长与六州都督》一文[8]，说北魏时，有散为编民的部落，有未散为编民的部落。领民酋长就是后一类部落的酋帅。

先说前一类。

周氏引《魏书·官氏志》：

凡此四方诸部，岁时朝贡。登国初，太祖散诸部落，始同为编民。

次引同书《贺讷传》：

代人，……其先世为君长。四方附国者数十部。……其后离散诸部，分土定居，不听迁徙，其君长大人皆同编户。

按，《官氏志》载，改为贺氏者有二……其余部诸姓内入者的

绝书。[11]

周氏称此等部落的酋帅为"领民酋长"。

周氏引用有关领民酋长的史料甚多，兹转录二条如下。

《魏书·尔朱荣传》：

北秀容人也，其先居于尔朱川，因为氏焉。常领部落，世为酋帅。高祖羽健，登国初为领民酋长，率契胡武士千七百人从驾平晋阳。……羽健世祖时卒，曾祖郁德、祖代勤，继为领民酋长。

《北史·叱列伏龟传》：

代郡西部人也，其先为部落大人，魏初入附，遂世为第一领人(唐人避太宗讳改)酋长，至龟五世(周书卷二〇龟传无此四字)……嗣父业，复为领人酋长，……沙苑之败，随例来降，周文帝以其豪门，解缚礼之。

依周氏的说法，列于编户者可以不论，至于不列于编户的，其酋帅称为"领民酋长"，是北魏给与的官号，一也；其职为世袭者，二也。据此而论，虽无羁縻州府之名，其性质则与唐代羁縻州府的刺史、都督相同。

注释：

〔1〕与《百官公卿表》所记相差一年。

〔2〕《史记》卷一一一《卫将军骠骑列传》记其事云"居顷之，乃分徙降者边五郡故塞外，而皆在河南，因其故俗为属国。"张守节正义云："五郡谓陇西、北地、上郡、朔方、云中。竝是故塞外，又在北河西南。"《资治通鉴》卷一九所记与《史记》同，惟加一语曰："而金城河西并南山至盐泽，空无匈奴。"胡注："河水出金城河关县西南塞外积石，东流经金城郡西。自允吾以西，通谓之金城河，渡河而西，则武威等四郡之地。"

史记称"故塞"者，指秦昭王所筑长城，以别于始皇长城。详见黄麟书

《秦皇长城考》。盐泽，指今罗布泊；南山，当是祈连山之支脉。

群按：五属国所在，历来有三说，《汉书·地理志》分别于天水、安定、上郡、西河、五原各郡下，注明属国都尉治所，然除五原郡外，其他各属国未说明其始置年代。张守节所说，朔方、云中两属国，未见于汉志。杜佑《通典》云系安定、上郡、天水、张掖、五原。然张掖不在河南。详见黄麟书《秦皇长城考》第12—17页。既初置五属国确实地点不可考，今据《史记》及《资治通鉴》，言其大概范围。

〔3〕李贤注文云："青山在今庆州马岭县北。"李贤是唐高宗之子，检唐代地理书《元和郡县志》卷三记载："庆州马岭县，东南至州六十七里。秦长城，在县西北一百二十六里，即蒙恬所筑也。"志文云蒙恬所筑，恐误，当是昭王长城，见前注。又据志文，故塞在郡治西北一百九十三里，青山在马岭之北，可能恰在故塞外。

〔4〕见《后汉书》卷五《安帝纪》、卷九〇《乌桓鲜卑传》。顺帝阳嘉元年（公元132年），桓帝延熹六年（公元163年）。

〔5〕唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1957年，北京。引文见第127—192页。

〔6〕按《晋书》卷九七《四夷传》北狄匈奴下云："建安中，魏武帝始分其众为五部，部立其中贵者为帅，选汉人为司马以监督之，魏末，复改帅为都尉。"

群按：魏明帝景初元年（公元237年）有乌丸都督王护留（见《三国志》卷三《明帝纪》），晋武帝咸宁五年（公元279年），有匈奴都督拔奕虚，及匈奴余渠都督独雍等帅部落归化（见《晋书》卷三《武帝本纪》）。可见"帅"或"都尉"，其后改称为"都督"。

〔7〕关于远夷，唐氏举乌丸为例。

群按：本文正文云光武帝建武二十五年（公元49年），乌丸已布列辽东属国、辽西、右北平、渔阳、上谷、代郡、雁门、太原、朔方诸郡界。至东汉末年，乌丸之分布，据《三国志》卷三〇《乌桓鲜卑东夷传》云，有辽西乌丸大人丘力居，众五千余落；上谷乌丸大人难楼，众九千余落，各称王。而辽东属国乌丸大人苏仆延，众千余落，称峭王；右北平乌丸大人乌延，众八百余落，称汗鲁王。似其范围，转不如东汉初年之广。

又：据前传，丘力居死，子楼班年幼，从子蹋顿有武略，代立，建安

十二年(公元207年)，曹操引军出卢龙塞，征乌丸，斩蹋顿及名王以下，胡汉降者二十余万口，曹操悉徙其族及阎柔所统幽州，并州乌丸万余落入中国，"帅从其侯王大人种众与征伐，由是三郡乌丸为天下名骑"(参见同书卷一《武帝纪》)。

唐氏提到之太原、雁门乌丸，当系曹操迁徙入居中国之部份。又牵招出为雁门太守，已是曹丕即帝位以后之事(见《三国志》卷二六牵招本传)。去建安十二年已十余年。是乌丸之入曹操军，不过部分，其余固定居其地，合唐氏远夷之称也。

又"三郡乌丸"，《资治通鉴》记其事，但云乌丸，不加"三郡"二字，见建安四年(公元199年)、建安十八年(公元213年)(卷六三、卷六五)。

[8] 唐氏所说之氐族，从汉以来，分布及移徙之线索，显然可寻。《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》记白马氐云：武帝元鼎六年(公元111年)开，分广汉西部，合以为武都，元封三年(公元前108年)，氐人叛，分徙酒泉郡。《汉书》卷六《武帝本记》则直云：元鼎六年，定西南夷，以为武都、牂柯等郡，元封三年，武都氐人反，分徙酒泉郡。

酒泉郡立于元狩二年(公元前121年)广汉郡则高祖时已有之(见《汉书》卷二八上《地理志》)。东汉安帝时，二郡并置属国，已见正文。唐氏所说扶风氐户，从甘肃迁来；秦雍之氐，从武都迁来。是再向内徙而至于关中，而酒泉、武都之有氐族，可说由来已久。此处所说氐族同于编户，与前文所说属国为安置来降之边族而设，可互相补充说明。

[9] 此文收入周氏著：《魏晋南北朝史论集》，中华书局，1963年，北京。引文见该书第177—198页。

[10] 《魏书》卷一一三《官氏志》记改姓为贺者有二：一为内入诸姓之贺赖氏，一为四方诸部之贺兰氏。按前书卷八三上《贺讷传》原文如下："贺讷，代人，太祖之元舅，献明皇后之兄也。其先世为君长，四方附国者数十部。祖纥，始有勋于国，尚平文女。父野干，尚昭成女辽西公主。昭成崩，诸部乖乱，献明后与太祖及卫、秦二王依讷。会苻坚使刘库仁分摄国事，于是太祖还居独孤部，讷总摄东部为大人。(下略)"平文帝即昭成皇帝什翼犍之父，太祖即道武帝拓跋珪，为昭成之嫡孙(见《魏书》卷一一二《序记》及《太祖纪》)。又检同书卷一三《皇后列传》："献明皇后贺氏，父野干，东部大人。"是皆不能定其原为贺赖氏抑或贺兰氏也。

〔11〕周氏另一篇文章，题曰：《北朝的民族问题与民族政策》（亦收入《魏晋南北朝史论丛》）云：“敕勒得别为部落，而山胡则‘分统郡县，列于编户’，只是‘轻其徭赋，有异齐民’。而‘山谷深险者又未尽役属’（《周书稽胡传》）。虽然他们大部分列于编户，有山胡的地方也曾设 镇。”（第150页）是周氏固知山胡之不列于编户者，只是其中一部份。

陈寅恪先生与敦煌学

兰州大学　　陆庆夫　齐陈骏

一代宗师陈寅恪先生不仅是国内外有影响的历史学家，同时还是一个著名的敦煌学者。他的有关敦煌学的论著尽管篇幅不是很多，然而却十分重要。是他，第一个提出"敦煌学"的名称，从理论上阐发了敦煌文献的珍贵价值，筚路蓝缕，推动了敦煌学研究的广泛开展；也是他，在困难的条件下，利用有限的资料，在文史佛藏诸方面做出了创造性的贡献。他在研究中所表现出的严谨的治学态度、独创的研究方法以及对后辈孜孜不倦的教诲，都给我们做出了很好的示范，使我们从中深受教育和启迪。

一

陈寅恪先生虽然不是研究敦煌资料的第一人，却是提出"敦煌学"这一名称的第一人，是最早的敦煌学研究者之一。

自从敦煌文书发现以后，有不少中外学者置身于文书的整理和研究中，而从理论上全面而又科学地对这一新的学科进行概括的则是陈寅恪先生。1930年他在给陈垣先生所编北京图书馆馆藏敦煌卷子目录（即《敦煌劫余录》）作序时指出：

一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此材料，

以研究问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛教初果之名）。其未得预者，谓之未入流。此古今学术史之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。自发见以来，二十余年间，东起日本，西迄法英，诸国学人，各就其治学范围，先后咸有所贡献。[1]

在这里，陈寅恪先生高瞻远瞩，从世界学术新潮流的高度，论述了从事敦煌文献研究的重要意义，第一次用“敦煌学”这一学科名来总称敦煌文献的研究，并且将之纳入到世界学术领域中，得到各国学术界的承认。

众所周知，在本世纪初叶，敦煌莫高窟第十七窟藏经洞被打开，曾经发现了大量十六国至隋唐时期的写本、绘画等珍贵文物。这一消息不胫而走，西方国家的“学者们”闻风而至。先是俄国的奥布鲁切夫，骗取了两大包各种文本的手稿。接着是英国的斯坦因，运走了几十箱的文书和绘画。继之是法国的伯希和，将宝藏中最精美的部分捆载而去。接踵而来的还有日本的桔瑞超、俄国的奥登堡、美国的华尔纳，他们或盗买写本，或剥取壁画，或抢走塑象，遂使国宝流散域外，横遭厄运。对此，爱国士人无不扼腕同愤，而当时腐败无能的政府却置若罔闻。正是基于这样一种痛心的反思，陈寅恪先生写道：“敦煌者，吾国学术之伤心史也。”他用手中的笔，表达了一个正直的知识分子的爱国之心。

然而陈寅恪先生并没有仅仅停留在这里，他还进一步借这个伤心史来唤醒和激发国人自强不息，“勉作敦煌学之预流”，“襄进世界之学术于将来”，为祖国争得荣誉。陈垣先生所编《敦煌劫余录》，著录北京图书馆所藏八千余卷轴敦煌文书，是被帝国主义强盗掠夺后的剩余物，在运往北京途中，再次受到国内官僚地主分子的洗劫。所以当时人对于这些残篇故纸不免有“精华已去，

糟粕空存"之叹，而很少去整理研究。但是陈寅恪先生对这批文书却另有不同看法。为了引导国内学者正确认识和重视北图所藏敦煌残卷，他就自己阅读所及，从九个方面列举了这些卷子的重要价值。这就是：

1.有关摩尼教经者；

2.有关唐代史事者；

3.有关佛教教义者；

4.有关小说文学史者；

5.有关佛教故事者；

6.有关唐代诗歌之佚文者；

7.有关古语言文字者；

8.有关古译经之别种本者；

9.有关学术之考证者。

诚然，如陈先生所说，这仅仅是就他所"曾读者而言，其为数尚不及全部写本的百分之一"，但就是这几点，已足以说明北图所藏敦煌卷子的价值是多么重要了。陈寅恪先生所指出的九个方面无疑给从事敦煌文献研究者开阔了视野，展现了新的领域，足以引导人们去重新认识和重视北图所藏敦煌卷子。此后，国内一些学者利用陈垣先生所编《敦煌劫余录》，积极开展研究，并取得了许多成果。其中如1935年出版的许国霖所著《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》一书，就是我国学者整理研究北图所藏敦煌文献的一个重要成果。

综上所述，在我国敦煌学研究的早期，陈寅恪先生高屋建瓴，从宏观上论证了敦煌资料的珍贵价值和从事敦煌学研究的深远意义，并热情鼓励国内学人从事敦煌学研究。所有这些，都为我国敦煌学研究的全面开展，奠定了基础，开挖了先河。

二

陈寅恪先生作为敦煌学研究领域的早期开拓者之一，不但在理论上有着重要建树，而且还身体力行，钻研文书，撰写论文，在佛经、文学、史学等方面的研究上均做出了可贵的贡献。

敦煌遗书中份量最多的是佛经卷子，并有部分讲唱佛经、佛传故事的变文。辨识这些距今已有千年以上历史、书写成各种文字的经卷，殊非易事，甚至连罗振玉这样的大家有时也会有不知所云之感。如他收藏的《佛曲三种》，对其中的《有相夫人生天因缘曲》、《须达起精舍因缘曲》，即谓“不知演何经”。然而陈寅恪先生知识渊博，学贯中西，通晓梵文、突厥文、西夏文等多种文字，精于佛教典籍研究。他不仅能熟炼地辨识各种佛典（包括象《有相夫人生天因缘曲》之类的讲经变文），指出其真伪，而且还能就经卷本身提出许多问题，对当时的社会、历史、文化等进行综合研究，得出精湛的结论。

1928年陈寅恪先生作《忏悔灭罪金光明经冥报传跋》一文，陈先生因见张氏收藏《敦煌写本金光明经残卷》卷首有《冥报记》一篇记载张居道入冥故事，故而联类多种经书，指出日本人所藏敦煌写经，宋、明僧徒所藏佛典，俄国人所收藏的《金光明经》，德国人收藏的吐鲁番断简，皆记有感应冥报故事，从而认为：“佛经之首冠以感应冥报传记，实为西北昔年一时风尚。”接着，他又举出现存《金光明经》的各种译本，计有梵文本、汉文本（其中包括十六国、隋唐的各种译本）、藏文本、蒙古文本、卡尔美克文本、满文本、突厥语系本、东伊兰文本等等，以证明该经在大乘

经典中是流行最广的一种。那么为什么能广为流传呢？陈先生认为"以其义主忏悔，最易动人故也"。从这里出发，陈先生进一步引伸道："灭罪冥报传之作，意在显扬感应，劝奖流通，远托法句、譬喻经之体裁，近启太上感应篇之注译，本为佛教经典之附庸，渐成小说文学之大国。"认为中国旧小说号称长篇巨制，但一察其内容结构，往往由几种感应冥报故事杂糅而成。这一见解为研究中国小说史的流变指出了一条路子。

1930年陈寅恪先生发表《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》一文，对《维摩诘经》作了十分精当的考证。首先，他引证《杂宝藏经》中《难陀王与那伽斯那共论缘》原文，指出该文对出家僧侣极尽玩弄游戏之能事，其作者"必为一在家居士"；维摩诘神力之大竟凌驾于出家僧侣之上，连弥勒、文殊也甘拜下风，足证其经成书时间当在大乘经典流行之后。其次，作者根据玄奘等人所记印度关于维摩诘的一些圣迹，以及《维摩诘经》自汉至宋屡被译作汉文的事实，推知维摩诘的故事曾在印度广为流行。而当此经被介绍到中国后，也在传布过程中得到丰富发展，参杂了许多世俗的内容。如流传于印度的《大乘顶王经》、《月上女经》皆言维摩诘有妻有子有女；而风行于六朝的《佛譬喻经》、《思惟三昧经》等则给维摩诘的祖、父、妻、子造作了一套中国式的姓名。凡此，在《维摩诘经》原书中都是没有的事情。通过这一考察，陈先生指出了佛经与佛经故事之间的演化。阐发了印度佛教与中国文化的联系。

1932年陈寅恪先生发表《莲花色尼出家因缘跋》[2]，对北图所藏《敦煌写本莲花色尼出家因缘》仅载七种咒誓恶报中的六种详加考证，并拿巴利文莲花色尼故事同汉文译本相对勘，发现其中惟一事为敦煌写本所不载，即莲花色尼屡次嫁人，而所生子女皆失散，不复相识，结果竟与所生女儿共嫁其所生儿子，待到发现后，因羞恶而出家。陈先生指出：这一故事不载于中译之敦煌写

本，抉非无意脱漏，实属故意删削，盖因其与中国传统伦理观念绝不相容之故。并进而指出："桔迁地而变枳，吾民族同化之力可谓大矣。"陈先生通过这一敦煌写本，给我们提供了一个佛教进入中国被改造、被消化的样品。

佛教传入中国曾经对中国的文学艺术产生过重大影响。关于这一点，陈寅恪先生在其有关敦煌学的论著中有许多精采的创见与发现。上引诸文都曾涉及这一问题。如《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》一文，陈先生在比勘佛经和变文的同时即曾指出："佛曲制裁长行与偈颂相间，演说经义自然仿效之，故为散文与诗歌互用之体，后世衍变既久，其散文体中偶杂以诗歌者，遂成今日章回体小说。其保存原式，仍用散文诗歌合体者，则为今日之弹词。"在此后发表的《西游记玄奘弟子故事之演变》一文，作者又重申了这一看法："观近年发现之敦煌卷子中，如维摩诘经文殊问疾品演义诸书，盖知宋代说经，与近世弹词章回小说等，多出于一源。而佛教经典之体裁与后来小说文学，盖有直接关系。此为昔日吾国之治文学史者，所未尝留意者也。"

陈寅恪先生不仅发现了宋明小说、宝卷弹词等文学与佛教经典之间的源流，还具体研究了佛经故事在传布过程中的变化形态，他指出，寺院讲经多引故事，而故事一经演讲，便会随其说者听者本身之程度及环境而生变易。故有原为一故事而歧为二者；亦有原为二故事而混为一者；又可能在同一故事中，以甲人代乙者；甚至在一个人身上，将一件事说为另一件事者，等等。据此，陈先生曾以《西游记》为例，对玄奘弟子的原型作了一一考证，从印度佛经故事中找到了他们的"模特儿"。

关于孙悟空的原型，陈寅恪先生认为系由《贤愚经》中《顶生王升天因缘》和《罗摩衍那》中猴神哈奴曼的故事混合而成。前者讲顶生王神通广大，"张弓扣弹"，使天宫一千二百门一时皆开。"诸天恐怖"，"无有等者"。天帝因此将顶生王请入宫中，与之平

起平坐。这显然就是大闹天宫的故事。后者则讲到猴神哈努曼造桥渡海故事。此二故事在鸠摩罗什所译《大庄严经论》中被连到一起，后经说经者在讲经过程中，有意无意之间遂演变成了猿猴大闹天宫的故事。这就是《西游记》中孙悟空故事的起原。

关于猪八戒的原型，陈先生曾引僧义净译《根本说一切有部毗奈耶杂事》中“佛制苾刍发不应长缘”，此故事称憍闪毗国有一个僧人名牛卧苾刍，住在水林山出光王花园内的猪窟坎中，须发皆长，上衣破碎，下裙垢恶，于一树下打坐。出光王宫人于园中观赏花果，误将牛卧苾刍认作是鬼，各并惊惶。出光王闻声挥剑来战，牛卧苾刍进入猪窟。当时在猪窟外有一天神，亲见牛卧苾刍并无所犯，遂自变成为一大猪从窟中出逃，相救牛卧苾刍脱险。据此，陈先生指出，牛卧苾刍虽非猪身，而居猪窟坎中，天神又变猪以代之，出光王因乘马持弓以逐之，可知在出光王眼中，牛卧苾刍即一猪身。此故事经后人不断讲唱，憍闪毗国之憍以音相同变成了高家庄的高；惊犯宫女，以事相类似之故变为招亲。辗转代易，宾主淆混，牛卧苾刍成了猪精。于是演义出猪八戒高老庄招亲故事。

关于沙和尚的原型，陈寅恪先生引《大慈恩寺三藏法师传》记载：“莫贺延碛长八百里，古曰沙河，上无飞鸟，下无走兽……逢诸恶鬼，奇状异类，遶人前后……”指出此即沙和尚故事的起原。

在《须达起精舍因缘跋》中，陈先生还指出《西游记》里唐三藏斗法车迟国故事应来自《贤愚经》之《须达起精舍品》所讲舍利弗降伏劳度叉一节，而玄奘诸弟子各矜智能故事则与《增一阿含经》所载舍利弗用腰带同目莲较力故事不无类似之处。所有这些，都充分表现出陈寅恪先生在学问上的慧眼与匠心。

在史学研究方面，陈寅恪先生更是利用敦煌所得新材料，爬梳辨析，钩沉索隐，发前人所未发，补史籍所缺载。

敦煌石室曾出土《法成大乘稻芊经随听疏》一卷。关于法成之名，不载于史书，也不见于佛教记载，故其生平不可知。在《大乘稻芊经随听疏跋》中，陈寅恪先生根据敦煌写本《大乘四法经论及广释开决记》等数种经卷题识，考证法成系唐文宗大和时期一吐蕃沙门，曾活动于甘州、沙州等地，一生译著浩繁，见于汉、藏文者多种，所作《大乘稻芊经随听疏》博大而精审，足证其佛学功底深厚。法成之于吐蕃，如玄奘之于唐朝，是当时有名的佛学大师，是"勾通东西学术，一代文化所托命之人"。从而使这个久已湮没无闻的历史人物重新被人们所认识。在《韦庄秦妇吟校笺》[8]中，陈先生则处处把韦庄及其诗作放于当时历史环境中，将文学作品和历史事实结络起来，互相印证，互相发明，指出秦妇自长安东奔洛阳之行程，实即韦庄本人所经历。其路线须经杨复光军防地，"而杨军之八都大将之中，前蜀创业垂统之君，端已北面亲事之主（王建）即是其 。其余若晋晖李师泰之徒，皆前日杨军八都之旧将，后来王蜀开国之元勋也"。从而探察出《秦妇吟》"本写故国乱离之惨状，适触新朝宫闱之隐情"这一历史公案，弄清了韦庄对其所作《秦妇吟》讳莫如深的原由。

三

陈寅恪先生在从事敦煌学的研究过程中，他的求实学风、治学方法和诲人不倦的精神，也给后人树立了风范。

严谨求实治学是陈先生的一贯态度。在敦煌资料的研究中，陈先生主张有一分材料，说一分话，在没有十分把握的情况下，既不作绝对肯定之论，也不作绝对否定之说。《敦煌本十诵比丘尼波罗提木叉》曾被日本学者西本龙山考定为鸠摩罗什所译。对

此，陈先生写了《敦煌本十诵比丘尼波罗提木叉跋》一文，文中征引大量佛典资料对比，作了深入严密的考察，从而对西本龙山的结论提出质疑。陈寅恪先生写道："考据之学，本为材料所限，敦煌本是否为鸠摩罗什所译，尚待他日新材料之证明。今日固不能为绝对否定之论，亦不敢为绝对肯定之论，似为学术上应持之审慎态度也。"陈先生的这种审慎态度在其学术论著中是处处可见的。他于1939年发表的《敦煌石室写经题记汇编序》一文，曾通过写经题记中的年代研究历史，并通过史书记载去解释敦煌经卷的来源。然而当史书所记仅仅给判断其来源提供了某种可能，而没有更确凿的证据使这种可能变成结论时，陈先生便极为客观地写道："此则未得确证，姑作假设，以供他日解决问题之参考，所谓仅资谈助者也。"1940年陈先生作《韦庄秦妇吟校笺》。在此以前，关于《秦妇吟》的校注已出过六种，然而陈寅恪先生仍能以实事求是的精神去对待注中存在的问题，提出自己独到的见解，而不去附会众说。如诗中有"一斗黄金一升粟"句，有人释为"斗粟"，有人释作"升粟"，究竟作何解释为妥？陈先生提出，"斗粟"或"斗米"是当时习用成语。为此，他一连举出了十六条例证。同时他还提及，"升"、"斗"二字古人在书写中差别至微，很容易使人认"斗"为"升"。据此二点，应该说是"斗粟"较为合适了。然而，寅恪先生却认为，"一斗黄金一斗粟"犹是唐人常语，不足为奇，今作"一斗黄金一升粟"，则是端己故甚其词，特意形容之笔。末了，陈先生以巴黎图书馆馆藏P.3780、P.3953号卷子皆写作"胜(升)粟"为证，并从而得出结论，应作"升粟"，而非"斗粟"。虽然仅是一个字，却充分体现了陈寅恪先生的严肃认真的治学态度。

其次，是先生那种独创性的研究方法。陈先生精通典籍，谙熟掌故，故能在研究中驾轻就熟，左右逢源。在对敦煌文献的研究中，也给我们作出了示范。

方法之一是以敦煌经卷证史，用敦煌资料释诗。陈先生在《敦煌石室写经题记汇编序》中，曾利用写经题记年代最多的是在杨隋和唐高宗、武则天时期，来求证史书，结果发现与史籍关于当时佛教盛行、佛经广为流传的记载是完全相符的，这就为史书记载的可信程度提供了依据。在《敦煌本心王投陀经及法句经跋》尾中，陈先生考定敦煌所出《佛为心王菩萨说投陀经》及《法句经》皆为唐代流行之伪经的同时，还用此经解释了白居易的两首诗。其一诗中有"身委逍遥篇，心付头陀经"句；另一诗中有"法句与心王，期君日三复"句。陈先生谓"昔日读白诗至此，以未能得其确诂为憾"，由于亲睹敦煌所出两种伪经佚籍，而对白诗豁然贯通。

方法之二是运用史书记载来解决敦煌资料中提出的问题，以史解经，以史考诗。如《敦煌石室写经题记汇编序》中，陈先生对敦煌所藏七百年间佛经仅有六件写有南方地名和南朝年号这一问题，通过引证史料，作出比较合理的推断。再如在《秦妇吟》中，有一句诗是"但闻汴路舟车绝"。对其中的"汴路"一词，王国维释作"洛下"，罗振玉则作"汴洛"，周云青释为"开封至洛阳"。陈寅恪先生在《韦庄秦妇吟校笺》中引证了《元和郡县图志》、《白氏长庆集》、《李文公集》、《桂苑笔耕集》等史书记载，指出"汴路"是当时习用的名词，系指经由汴水埇桥的徐淮之间的交通要道，是商旅所会之处。韦庄南投周宝或由此路。从而使"汴路"一词得到比较合乎实际情况的解释。

方法之三是将佛经典籍与变文故事，变文故事与民俗小说结合起来进行比较研究，以考察中国文学的源流变化。在《敦煌本唐梵对字音般若波罗密多心经跋》中，陈寅恪先生曾作了四种比较。首先陈先生指出此经序文"颇为诡异，似不可信，然亦有所本"。于是举《大慈恩寺三藏法师传》与之比较，认为二者有因缘关系。其次又以此经序言和民间流传的小说故事比较，发现"序文中所言观音化身，保卫行途，取经满愿，后复于中天竺摩竭陀国那烂

陀寺现身升空等灵异，则皆后来附益演变之神话故事，即唐三藏取经诗话，销释真空宝卷，西游记等书所从出也”。其三是将此经序言同载于各种《金光明经》卷首的《冥报传》比较，认为此序言“历叙因缘，盛谈感应，乃一变相之冥报传”，实为“考证玄奘取经故事之重要材料”。其四是用此经序言、《金光明经》卷首《冥报传》与《太平广记》所载各种报应故事，如金刚经故事、法华经故事、观音经故事比较，从而豁然通解：《太平广记》中的此类报应故事，“当皆取自金刚经、法华经、观音经卷首之序文而别行者”。陈先生的这种研究方法在《须达起精舍因缘曲跋》、《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》、《西游记玄奘弟子故事之演变》等文中也往往可见，兹不赘举。

最后，是先生诲人不倦的师长精神。王永兴在《怀念陈寅恪先生》一文中写道：“清人龚自珍说：‘但开风气不为师’。寅恪先生是既开风气，同时也为师。”[4]这话一点不错。以敦煌学研究为例，陈先生不仅最早从理论上阐述了敦煌学研究的重大意义，开一代学术新风，他还亲自从事敦煌文献的研究，为我们做出了榜样。尤其他在研究过程中，处处不忘师长的责任，指导后学，循循善诱。如在《敦煌本十诵比丘尼波罗提木叉跋》尾，陈先生即这样写道：“西本君校刊此书，附以原写本之音写写误及异体文字表，虽其中颇有习见之体，不须标列者，然此为考古学文字学重要事业，前人鲜注意及之者。若能搜集敦煌写本中六朝唐代之异文俗字，编为一书，于吾国古籍之校订，必有裨益。予久蓄是念，今读西本之书，因附著其意，以质世之治考古学文字学者。”又如在《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》尾，陈先生则向我们指出：敦煌壁画、云岗石刻，都是当时的文化艺术代表，应视作非文字史料加以研究。而在《陈垣敦煌劫余录叙》等篇章中，陈先生更积极召唤我们去献身敦煌资料研究，跻身世界学术之林。

正是在陈寅恪先生等前辈学者的启发教诲下，许多有志之士

走上了敦煌学研究道路，并取得了累累硕果。蒋礼鸿先生专以解释敦煌卷子俗字异词为宗旨的大作《敦煌变文字义通释》业已出版，并成为广大敦煌学研究者手中的工具。今天，利用敦煌壁画、云岗石刻等石窟寺艺术为资料，从事艺术史、文化史研究的学者及著作已经相当可观。所有这些，寅恪先生若在天有灵，亦当含笑于九泉。

注释：

[1]《陈垣敦煌劫余录序》，见《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社版。以下所引文章除注明者外，皆见于本书。

[2][3]见《寒柳堂集》，上海古籍出版社版。

[4]见《学林漫录》初集，中华书局版。

敦煌石窟中的诫尼沙

香港中文大学　　饶宗颐

敦煌莫高窟共四百九十余窟，只有列二八五号的西魏大统四、五年禅窟中的壁画，绘著象头人身的诫尼沙(Gaṇesa)，位于大自在天的下面。窟中这样的像从来只出现一次，以后便消失了。闻说榆林窟亦有一幅，惜未获睹。诫尼沙在印度教的神话里，地位甚高，他是代表智慧和学问之神(god of wisdom)。又是湿婆(Siva)与婆罗和底(Paravati)的儿子，从古事纪(Puranas)时代以来即受到崇高的歌颂。何以敦煌石窟只有一见？我在瞻拜该窟之后，这个问题一直回旋在脑海中，久未解决。

诫尼沙亦为障碍之神(god of obstacle)，他能制造障碍，同时亦能消除障碍，故常被作为祈求的对象。印度习俗，在一切事业开始的时候，人们每每念下面的词句：

namo ganesōya vighnesvaraya

意思谓：归命诫尼沙神，是一切障碍的克服者。好像我国人念南无(namo)观世音菩萨。印人在书籍的卷端，时亦写著这一句话，故Vighnesvara亦成为诫尼沙的别名。

汉译佛典诫尼沙通常有二名：一是毗那夜迦天，亦称裨那夜伽，梵语 Vinōyaka，一是迦那钵底，亦作诫那簸底，梵语 Ginapati。Ganapati之名远出自黎俱吠陀Ⅱ23.1，其文云：

gaṇōnōm tvō gaṇapatim havōmabe havim havinam upa

maṣravastaman.

（Rig-veda，德国Aufrecht本第一册第195页）



印度的象頭人身Ganesha塑像

意思是：祝汝迦那钵底，众神之首，圣中之圣，粱盛丰足无尽。法国梵学者兴努(L.Renou)举出祭规法典(Yōjňavalkya-dharmasastra)中一句云：

Viniyojitah gaṇōnōm ōdhipatye ca rudreṇa.

意思是"群神受命，为真宰(rudra)所倚畀。他认为此处的迦那(gana)即相当于诹尼沙。gana一字的意思是团体、群、随从；钵底(pati)是主，因为他是大自在天(Sjva)的随从。诹尼沙的异名，见于黎俱吠陀中又有dantih，取其象牙为义，hastin和Vakratunda则状其象身，已详兴努的讨论。

唐代密宗传入之后，毗那夜迦天乃有双身，取譬于权、实合一；因之，复有大圣欢喜天之称。有关毗那夜迦的译著，唐时善

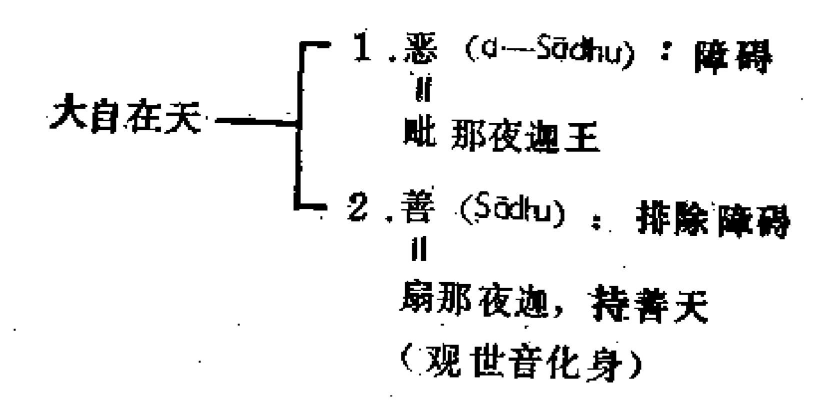
提留支、金刚智、善无畏、不空、含光、憬瑟、般若惹羯罗及宋代法贤等都有不同的译本，见于大正藏一二六六至一二七五号，计得十种之多，资料甚为丰富。

金刚智译的《佛说金色迦那钵底陀罗尼经》是一篇很短的文章，内云："佛告舍利弗，此是金色迦那钵底除障难真言"。又云："其像形人身象头六臂，于白氎上画之"(《大正》册二一，第303页)。

善无畏译的《大圣欢喜双身大自在天毗那夜伽王归依念诵供养法》说：

> 大圣自在天是摩醯首罗大自在天王，乌摩女为妇，所生有三千子，其左千五百，毗那夜迦王为第一，行诸恶事，领十万七千诸毗那夜迦类；右千五百，为扇那夜迦持善天为第一，修一切善利，领十七万八子，诸福伎善持众，此扇那夜迦王则观音之化身也。……夫妇令相抱立之。身长五寸，象头人身。(《大正》册二一，第303页)

这可证明毗那夜迦是大自在天的儿子，同时亦为障礙之神，见表：



密宗的书，把大自在天的儿子，划分为善、恶二系，不像印度本土的诫尼沙，一身可具有生障、排障两样正反的作用。毗那夜迦既是障礙神，代表恶的一面，遂被编入恶鬼的行列。传入日

本东密胎藏界中的七日作坛法，其方形坛，正是要使恶神毗那夜迦退散，因而使用许多咒语和法事。我们看唐阿地瞿多译的《佛说陀罗尼集经》卷四内七日供养坛法云：

在此院内，东西南北四维上下，所有一切破坏正法毗那夜迦恶神鬼等皆出去我结界之所七里之外。……

若护正法善神鬼等……次第依彼军荼利法辟除结界……（《大正》册一八，第813—814页）

结界以排除恶神。其护正法的善神，即指持善天之扇那夜迦等。上引《陀罗尼集经》卷十一举出有下列各咒：

一切毗那夜迦法印咒（列第四十九）

毗那夜迦咒法　　（列第五十）

调和毗那夜迦法印咒（第五十）

说云："欲作此法，先须造像。……夫妇二身令相抱立，各长五寸，七寸，亦得二身，并作象头人身。"这时已施行双身的欢喜天像法。

印度婆罗门散佚经典，其中有 Vinōyaka-sōnti 者即毗那夜迦（镇静）法，其书收入于Bata-Kaishne Ghosa所编的*Collection of the Fragments of Lost Brahmanas*（《婆罗门散策辑佚》）1935年加尔各答印行，日本让直四郎著《吠陀学论集》有文介绍大意（第49页），故知毗那夜迦法远源出自婆罗门外道。

在憬瑟撰集的《大圣欢喜双身毗那夜迦天形象品仪轨》及般若惹羯罗撰的《圣欢喜天式法》各书，对于双身的象头人身的毗那夜迦男、女天合抱的形状，有详细描述，憬瑟是依据含光口传而创出这一秘密仪轨的。含光在他所著的《毗那夜迦诫那钵底瑜伽悉地品秘要》中说道：

毗那夜迦生欢喜心双身真言曰：

唵！拟哩　虐　娑嚩贺

行者常诵此咒，无有障碍。是真言中显权、实义，所以

者何？拟哩者是观自在菩萨种子字也。菩萨现此身为妇而劝进，令毗那夜迦不作障碍。……次唐者是毗那夜迦种子，此常随魔也……唯时而来而作障难，毗那夜迦常随作障难，故名常随魔也。假使梵王及㤭尸迦诸天龙等，不能破如斯障难，唯有观世音及军荼利菩萨能除此毗那夜迦难也。（《大正》册二一，第321页）

据此知双身真言中拟哩(ṇari)是观世音的种子字(bijo)，表示权，唐(ǎa)是毗那夜迦神的种子字，表示实，双身的毗那夜迦欢喜天，男天指魔王，以喻其实，女天代表十一面观音，以喻其权，权与实两者的对立与调和的道理，含光亦有详细说明，今不赘述。密宗双身欢喜天，代表男、女天的调和，主要旨意在调伏障难，使毗那夜迦之恶魔，化为善行，诱进诸障，令入正见。一切恶事悉皆消灭。由于身、口、意三业的懈怠，遂引却种种障难，其真言法中有三部，代表三尊，即毗卢遮那（大日如来）、观世音与军荼利三部尊，作为礼拜对象。此为唐代密宗的仪轨，想是后来踵事增华之举，在西魏时代，尚未有双身的形状，所以二八五窟坐于大自在天之下的象头人身应该是Gaṇesa，而且大自在天位于中央，说明他是诚尼沙的主人，是时从印度传入的仪轨大致尚保留婆罗门的教迹，不像唐中叶以后密宗大师胎藏界等的旗帜分明，所以不能认为正式的密宗此时已经输入了。

至于诚尼沙此后何以消失？有二点可以说明：

（一）诚尼沙被目为障碍之神（如唐初玄应在《一切经音义》卷二四所说："毗那怛迦，此云有障碍神。"）是属于不利的对象，故不为人所喜欢。

（二）能降伏毗那夜迦天的障难，以十一面观音为最具代表性之神，故后来双身的欢喜天取之作为女天的化身。但十一面观音画像在唐初敦煌石窟已出现（如三三四号窟东壁）。后来更非常普遍盛行。《十一面观世音神咒经》(Ekādaśamukha)在北周已有

耶舍崛多译出，玄奘亦译成《十一面神咒心经》(《大正》二〇、一〇七〇、一〇七一号)。唐以降有十一面观音的崇拜，即可代替诚尼沙的消除障难的神力，这样，诚尼沙亦可以扬弃了。

敦煌石窟所以诚尼沙只有一见，而十一面观音的图像则如恒河沙数，我想从诚尼沙在西魏以后不再出现，也许能得到合理的解释。是否有当，甚望方家加以指正。

敦煌石窟后期，元代亦有诚尼沙像，则由喇嘛教传入，正如蒙古铜制佛像之有不少象头人身像，情形相同，不能与此并论。在印度的康海里(Kānheri)第四十一窟内有十一面观音立像，为5、6世纪时物，我于1963年在蒲那(Poona)从事中印关系研究，曾到过该窟考察云。又记。

陈寅恪先生的学术思想与敦煌佛教艺术研究

敦煌研究院　史苇湘

自从1900年敦煌藏经洞被发现，至今已经八十多年了。由于它庋藏了约五万余件各民族的以佛经为主的各类文书，如绢麻绘图、刺绣，引起了世界学人的关注。随着这批国宝流失国外，一个完整的文化遗迹，就四分五裂，离开了它的母体——敦煌莫高窟。我国学者和各国专家经过辛勤探索、整理、梳爬，在较长的一个历史过程中，对敦煌文书的研究作了不少工作。除苏联列宁格勒东方文献馆外，各馆都陆续全部公布了所藏的敦煌遗书目录、藏画目录，1920年以后，英、法陆续刊印敦煌莫高窟图录与千佛洞图录，使莫高窟艺术初步公布于众，无论石窟遗书还是敦煌艺术，到本世纪上半叶，都布露了大部分信息。我国学者与各国学者做了不少工作，而这门历时千载，包罗中原、河西、西域、西亚、南亚如此丰富的学问的命名和建立，首先要推崇陈寅恪先生。他在1930年首先提出了“敦煌学”这一名词，而且首先指明了敦煌文物与敦煌学的重大意义。提到敦煌文物被劫时，陈先生的“敦煌者，吾国学术之伤心史也”，犹如警聩晨钟，使我国学人发愤努力，亡羊补牢，聚积人才，培养后继。无论遗书研究、石窟寺艺术研究，到本世纪后半叶，终于摆脱了“敦煌在中国，研究

在外国"的被动局面。1983年成立了全国性的组织——"中国敦煌吐鲁番学会"；全国各大学也陆续成立了有关敦煌学的研究机构、开了敦煌学有关课程，在许多老专家的指导培育下，各地出了不少人才，做出了不小成绩。仅以敦煌研究院为例，它从敦煌艺术研究所、敦煌文物研究所的创建，发展到1984年敦煌研究院的建立，经历了四十年的岁月。我们中国学人从当时一片荒烟蔓草颓败不堪的石窟群废墟上披荆斩棘清理劫灰，当时仅有一支不足二十人的队伍，逐步对莫高窟整修、临摹。特别是在困难的60年代，中央人民政府投入巨大的人力物力，调遣著名乌鲁木齐铁道桥梁工程队对风沙、洪水侵蚀了千年的千疮百孔岌岌可危的莫高窟岩体进行了彻底加固，历时六年，分三期完成了全部抢修工程，使人类这项巨大文化遗产的安全得到了可靠的保证。更为重要的是人民政府为发展敦煌学事业不遗余力，在沙漠的绿洲中不断增加设施，有效地聚积了人才，通过临摹、展览、出版使敦煌学研究事业有了一定的发展，受到了国际上的注目。1987年，在敦煌莫高窟新落成的院址上举行了第一次敦煌石窟研究国际学术讨论会，这时候敦煌研究院已经是一个拥有二百八十多人，包括保护、美术、历史考古、遗书四个研究所，一个资料中心，一个编辑部，一个摄录部，一个接待部和一支在行政办公室领导下的后勤队伍在内的机构。使敦煌学研究有秩序地加速了前进的步伐。以往三百余万字的出版物，仅仅是一个开始，这个现状，使原来曾经说"敦煌在中国，敦煌学研究在外国"的一位著名专家也只能改口说"这里是世界上研究敦煌学最大的实体"。我们敦煌研究院老、中、青三代人虽然经历了四十多年的奋斗，做了一些工作，但只不过迈出了最初的几步。我们经常怀念本世纪上半叶那些为敦煌学作启蒙、呼吁、奔走的前辈们，我们尊重他们为敦煌事业所作的奠基工作，特别是陈寅恪先生所说"敦煌者，吾国学术之伤心史也"这一有名的警句，使我们在莫高窟经常产生一种危机感和

紧迫感，它鞭策我们在各项研究工作中不断努力，埋头奋进。

一

1930年陈寅恪先生在《陈垣敦煌劫余录序》里，开篇就说："一时代之学术，必有其新材料与新问题，取用此材料，以研求问题则为此时代学术之新潮流"。此语不但对历史学研究有意义，对敦煌学研究也是"生命之树常青"。由于敦煌学研究的深入，出版物的广泛传播，新的资料不断发现，新的问题也在不断提出，这就要求我们在原有的训诂考证之外，再开展一些新的研究面，也必然地要求探索一些新方法，很自然地要出现新观点，也就是陈先生所希望看到的"新的潮流"。

敦煌学的广阔含义实际上包罗着代表东西文化交流的丝绸之路的全部历史。从现存的文物来考察，它包罗了从抽象到具体、从文字到艺术各种实物，立体地反映了从公元前1世纪到公元14世纪一千五百年间我国西北地区的历史。说它较为全面，是它时代相续，无论文字资料与艺术实物都能绵延不断地反映出敦煌地区和他周边的历史，更由于它在整个历史过程中，从未与祖国中原地区与周边各兄弟民族割断联系，也从未终断与西亚、南亚的文化交往，在来往如流、息息相通的漫长岁月中，形成了一些独特的地方风貌，现存文物，系统地反映着敦煌地区的政治经济形态；生产关系、生活方式、风俗习惯、宗教信仰、道德伦常等等大量未经剪裁的史料，无论是艺术形式或者文书形式无一不反映这一地区的民族关系、文化传统、信仰方式、心理状态和审美意识。

因此，我们近半个世纪对敦煌经卷、敦煌写本做了大量的有成效的研究工作。但这不能代表敦煌学全部。假如排出了敦煌石窟艺

术的研究，只能称之为敦煌文献学和敦煌文书学或敦煌遗书学。石窟艺术(包括流失的绢麻、刺绣、木刻等艺术品)与敦煌遗书本来是一个整体，画在墙上的壁画、立在龛里的塑像与写在纸上的文书，虽形态不同，但它们是同属于一个社会的意识形态。由于历史的原因，大量遗书分散、流失，离开莫高窟，使遗书与石窟艺术成为各不相干的独立的研究对象。实际上它们是一个完整的历史面貌。这些艺术形象既是一种历史现象，也是一种历史资料。由于绘画、雕塑有它特殊的表现手段与制作规律，在认识上它是直观的、形象思维的，为了达到长幼皆为之喜闻，贤愚习于乐见，它必须有生活的依据、生动的形象，通过艺术工匠们娴熟的技巧、丰富的想象力，佛经义理就以和现实生活十分接近的具体形式表现出来。因此，佛教艺术实际是现实生活的一种折光反映，它无意地成为另一种形式的历史记录。"敦煌学"的全面性就在于它有文有图地刻画出一个较为完备的时代。例如敦煌遗书中的户籍手实、寺院经济文书，详实细致地反映了各个历史时期敦煌的封建农业经济的形态。同时我们也在敦煌壁画里看见莫高窟各个历史时期的《弥勒变》、《法华变》里的农耕图象随着历史变更有所变动，以四四五窟《弥勒变》的"耕作图"为例，50年代后期我在这幅盛唐壁画里发现了"曲辕犁"。生产工具的改进意味着生产力的提高。但就是在这幅壁画里，同时还画出了场屋内坐着一位头戴软巾的地主正指挥管家处理场上覆着大斛斗的收获的粮食堆。我们看见"曲辕犁"的出现，证明了杜甫的"忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室，稻米流脂粟米白，公私仓库皆丰实"的可能性。但是敦煌那些世家豪族地主们即是在"弥勒世界"这样的佛教壁画中也要肯定当时地主、农民与土地的关系，不让因为是"一种七收"的"净土世界"而有所改变，可见彼岸世界是何等深刻地打上了现实社会的烙印。

敦煌佛教艺术遗留下来的历史价值、文化史价值，还是一个新

课题，它拥有的形象资料不但具有高度的艺术价值、考古价值，而且还蕴藏着丰富的社会学、民俗学、宗教艺术美学种种意义，种种价值有待于我们去开发、利用。德国诗人海涅曾经说："每一个时代，在其获得新的思想时，也获得了新的眼光，这时，他就会在旧的文学艺术上看到许多新的精神。"这决不是过去那种简单的"实用主义"，而是要求我们深入重新认识敦煌遗书与敦煌艺术这些新的史料。1983年敦煌艺术在巴黎展出，法国公众评论说"莫高窟艺术是一座墙壁上的图书馆"。很可惜，由于这座宝藏在西北沙漠深处，我们利用得很少。半个世纪前，陈寅恪先生就高瞻远瞩地以他锐敏的史识指出敦煌学这些新材料，将要引出的新问题，将会形成"学术之新潮流"。今天我们终于有了社会主义初级阶段这样的政治条件来实现双百方针，历史科学的新潮流必将出现，许多新的课题需要大量的人力投入，只要改革我们的观念和方法，中国就不存在什么"史学危机"。

二

由于佛教原产于天竺，造像艺术又始于与我新疆接壤的巴基斯坦地区，佛教流播我国首先在南疆。中原地区的佛教，最初系从于阗输入，今已成定论。史书记载："经像俱东"，说明佛教图像与经典是同时传入内地的，地接西域、雄据两关的敦煌，必然较早接触佛教，最先制作佛像也是当然之事。可惜莫高窟存留至今竟未见到再早于十六国时期的二七五等一组洞窟的作品。而这一时期，敦煌地区早已奠定了成熟的汉晋文化基础，从现存的早期作品看，既有天竺、西域的原型，又有中原文化所酝酿的审美意趣。因此在本世纪20——50年代，对敦煌佛教艺术的风格与流

源，多有"东来说"与"西来说"之争，各执两端之说。细究依据，确各有所本。但，我们从40年代到60年代，在长期的石窟壁画临摹工作中，从壁画与塑像上体验到一种既非西来也非东传的独特审美个性，这种个性反映了汉晋文化传统在这个特定地区发展的独特状态，它既有礼乐雍穆的秩序美，又有恬静务实的节制精神。它把从天竺、西域传来的佛教艺术进行了充分的甄选吸取，大胆的剪裁改装，有的壁画按原故事原情节，照当地群众的欣赏习惯重新组合；有的壁画却突出重点，删去不符合国情的情节。例如给释迦牟尼穿上华夏服履冠冕，把帝释天与后妃改着东王公、西王母的衮冕、车辇，突出"须阇提"的仁孝，省略了微妙比丘尼七种咒誓中"母女共嫁其子"有碍于中国伦常的丑恶情节。这些艺术的处理手法决非完全出自同一时期中原地区的影响，而是反映一种强烈的地方主体意识。这种主体意识出自根深蒂固的本土文化，它似乎比中原地区各个时期时髦的汉文化还要古老，还要纯净。这是一种什么文化呢？要肯定它，必须要有历史的生活依据和历史的理论依据。

后来我从陈寅恪先生的《隋唐制度渊源略论稿》一书中获得教益，陈先生的文章说：

> "……西晋永嘉之乱，中原魏晋以降之文化转移保存于凉州一隅。至北魏取凉州，而河西文化遂输入于魏，其后北魏孝文、宣武两代所制定之典章制度遂深受其影响，故此（北）魏、（北）齐之源其中亦有河西之一支派……。

陈先生提出的"河西文化"一词使我当时十分振奋。从《晋书》、《魏书》、《十六国春秋》（包括《辑补》）等众多的史料里我终于获得了所需要的历史依据。这就纠正了一向认为只有南迁的东晋、宋、齐、梁、陈才是中原文化的正统，而忽视河西本土历史的观念。永嘉之乱，中国北部文化并非全部糜溃，雄据河西的前凉政权，不但完整地保存了汉晋传统，而且和周边少数民族一起把这

个传统推向一个又一个新的阶段。前凉以后的后凉、南凉、北凉、西凉，无不尊崇汉晋文化，重用敦煌儒生，治理五凉，拓跋焘统一河西。迁河西民十万户于平城，河西儒生、工巧俱东。如敦煌人宋繇、张湛、阚骃、刘昞、索敞、李宝、李韶、李冲对北魏文化都起过重大影响。

一个人口不足五万、地接西域的边州小郡为什么会出这样多的人才？对北朝文化发生如此深远影响？我顺着这条线索上溯两汉，接隋唐，发现敦煌地方特殊的地理和历史条件，是敦煌文化的下主体基础。西汉王朝逐走匈奴后，在月支故地建河西四郡，将长城、烽燧伸延向西，在敦煌置玉门、阳关，发天下郡国戍卒、罪人徙边，作为经营西域的前沿后方。特别是大宛之役，史书上说"天下骚然"，在西汉应属实情。而当时痛苦的移民运动却推动了历史的发展。从公元前1至2世纪陆续迁至敦煌的"弛刑士"中有各阶层的群众，一些犯罪的士族、官僚、大地主，多是举族西迁。从河北、河南、山西等地，将一整套内地成熟的生产经验和文化、制度带至敦煌，凭这里土地肥沃、水源丰富、日照充足等特点，役使田卒、农民，开辟了大量的土地，发展了农业；利用广阔的草原，发展了畜牧，加以社会安定，东西商队来往频繁，敦煌就成了通往西域、进入中原的必经关隘（口岸），使地方经济得到繁荣，社会财富的积累为文化、教育事业的发达提供了基础。所谓"衣食足而后理义兴"，"衣食足而后知荣辱"，至3世纪时，敦煌地区已经出现了不少有名的人物，如东汉的张芝、西晋的索靖都是驰名全国的著名书法家。其它各行各业都有出众的代表人物。同时还不断送本土子弟到洛阳太学就读，在文化上随时和中原保持一致。到永嘉之乱，河西诸郡在前凉政权治理下之所以还能完备自保、不断发展，不仅有地理上的条件，更为重要的是具有雄厚的经济条件和深厚的文化条件。公元5世纪初西凉国王李暠对他儿子敦煌太守李让说："此郡世笃忠厚，人物敦

雅，天下全盛时，海内犹称之，况复今日，实是名邦，正为五百年乡党婚姻相联……”这是对汉晋敦煌较为贴切的评价，特别末句："五百年乡党婚姻相联"一语，反映出一个不为人注意的地方特点。上推五百年，正是敦煌建郡之初，到十六国——西凉时代，五百年间，这些两汉移民，传宗接代形成乡党，互为婚嫁，结成婚亲。五个世纪安居乐业，这在内地是不可能的。这五百年间，中原经历了赤眉、铜马、新市、平林农民大起义，推倒了西汉王朝。东汉后期又爆发了黄巾大起义，以后又形成三国分裂，西晋王朝建立不久又引起了八王之乱和十六国更大的分裂，独河西由于天远路遥，可以扼黄河固守。先后就出现了窦融、马腾、韩遂、张轨这些汉族将领。每当中原混乱，他们就割据河西称雄，敦煌在河西西部，难于受到波及，凉州在当时被称为"乐土"。敦煌又是乐土中最安稳的地方。西汉时代和以后陆续移居于此的世家豪族：张、翟、李、索、氾、阴、阎、阚、雷、令狐、宋、罗、刘等豪姓在这里繁衍生息直到隋唐。到8世纪后半叶，唐蕃两朝争夺河西，瓜州以东州郡接连陷落。持续发展了八百多年的河西走廊，从此破败离散，唯独敦煌郡（沙州）一地经十余年艰苦抵抗，才与吐蕃王朝取得聚居不散，勿徙它境的盟约，使这里三万余汉唐子孙在敦煌一直生活到11世纪初夏，敦煌世家豪族所掌握的归义军政权的各种活动，直到北宋皇祐以后才宣告结束。

弄清楚这些基本历史情况，是研究敦煌学的基础。河西文化的形成，东西文化交往的实际状况都可以从中得出恰如其分的估

想十分浓厚。公元781年前后十一年的抗蕃斗争就是具体表现，因此他们的宗教信仰、审美意识、社会观念，也必然有自己的城府之见，他们十分景慕中原文化，也勇于吸收西域风格，与周边兄弟民族频繁交往，不断取长补短。特别在敦煌佛教艺术中表现出强烈的主体意识，处处都可以看出是“以我为主”，从内容到形式都是照自己的需要对东西文化进行甄选取舍。

陈寅恪先生虽然没有直接论述敦煌佛教艺术，他在《隋唐制度渊源略论稿》一书里却给了我们许多启发。

三

佛教进入中土时，中国已经是一个成熟的封建社会。不但有较完整的政治制度、经济结构，而且已经形成根深蒂固、枝叶繁茂的以儒道思想为主的自成体系的本土文化。这个体系表现为以封建礼法为准则的等级森严的社会关系，以孝悌为基础的家庭观念，文物灿烂，伦常井然，生活态度与社会意识趋向于求实、乐生，佛教要在这样一个发达的封建社会里立脚传播，是不容易的，经历了漫长艰难的过程。随着中国历史的发展，佛教见缝插针，趁社会动荡苦难之时逐步将因果、报应、轮回三世之说植入人心。在它发展的过程中，曾遭受过政治上的三武灭佛和长期存在的儒佛、佛道激烈的义理、思想和哲学方面的斗争。我们仅从佛典收入的《弘明集》、《广弘明集》两书中，就可以看出佛教与本土思想对立、磨擦的尖锐程度。假若同封建社会后期——半封建社会时代基督教传入我国社会的情况相比，其困难要多得不可比拟，但是佛教终于在中国封建社会立住了脚，扎下了根，这是什么原因呢？

我认为佛教能够在中国流传下去，不是佛教本身有什么“威力”，主要是中国封建社会、封建政治中出现了可以容纳佛教存在的缝隙。固有的儒、道思想有与佛教相抵牾的一面，但阶级矛盾、民族矛盾交替不断导致的社会动荡、骚乱，使社会不断出现新的情况、新的问题，传统思想已不能回答所有的问题，才让佛教来作一个补充，封建统治者认为建寺院胜过筑监狱，养僧尼优于养士兵。“君臣父子、三纲五常”是统治百姓的枷锁，与它比较，“因果业报”、“三世轮回”之说虽然是一个虚幻的花环，但对沉沦在饥寒兵燹苦海里的生灵，庶几可成一个应急的“救生圈”。封建社会本身的弊端使佛教能够在中国扎根、发芽、生根、繁荣，后来终于成为中国封建文化的组成部分之一。

另一个重要原因，是佛教不断改造自己，加强它在中华大地上的适应性。敦煌是佛教输入中国的第一站，由于它在经济、文化上是一个很有基础的绿洲城市，所以是域外僧人学习语言、礼仪，熟悉生活、风俗的理想之地。很多同志喜欢深究佛教何时何地开始汉化，本来这是一个由漫长的历史和广阔的地区所形成的问题，很难作出简明的答复，若要深究，似乎也可以窄狭、具体地说是从汉晋时期在敦煌开始的。域外僧人渡过流沙到达敦煌，首要的是张口吃饭、开口讲话，把它带来的经典翻译成汉文、汉语，研究佛教义理如何适应于汉地群众理解、信仰，如译经僧人月支人竺法护、天竺僧昙无忏、罽宾僧昙摩密多都在敦煌停留过相当长的时间。今天只能看见他们翻译的大乘佛典，却看不见他们在敦煌学习汉族文化的艰苦情景。

佛教艺术是随着经典同时在西北地区流播、进入玉门关阳关的。佛、菩萨的容貌形态，衣着冠饰，也必然要入乡随俗，改变自己的造型。如同把“胡语”佛经翻译为汉文佛经一样，这是一项十分艰巨的工作。好在敦煌是一个百工荟萃的地方，任何粉本、造像、佛教题材，他们都不会拒绝制作。那些为学宫塑孔子与十哲

弟子像的塑工和绘制墓画的画工，在庙宇石窟制作佛像时，他们当然不会毫不走样地照外来粉本去制作，而是按自己的创作习惯、本地的审美情趣去处理这些外来的佛、菩萨像和故事性、情节性很强的壁画。原来袒胸露臂、隆鼻、巨眼、厚唇、曲发、浓髭的佛像，要变成慈眉、善眼、弓鼻、端唇、神情沉静、壮严的本土的释迦。原来裸露上躯、丰胸、圆臀、腰部扭曲的菩萨，要用披巾、络腋、长裙、璎珞、臂钏等服饰，尽可能把裸露的身躯遮盖得多一些，把胸部塑得扁平一些，体态端庄一些，一切都在要求佛、菩萨的造像适合于当地群众审美习惯。至于故事性的壁画，首先是选择题材，莫高窟早期艺术中不是任何佛经里说到的天竺故事都可以入画，壁画内容没有超出《佛传》、"四相"、"六度"的范畴。仅有的例外，是北周时代的二九六窟出现了一幅《微妙比丘尼变》，公元435年河西沙门昙学、成德等八僧，在于阗大寺般遮于瑟大会上听讲笔记，在高昌撰集成书，回到凉州由沙门慧朗命名为《贤愚因缘经》，壁画就是依据此经卷七《微妙的比丘尼缘品》绘制的。故事讲的是古代天竺，波斯匿王死后，琉璃王灭迦毗罗卫国，释氏族姓与佛教受到很大的摧残，许多年青女尼后悔出家，老尼姑微妙，为了安抚众尼，就向她们讲了自己出家之前的遭遇，说自己前世由于嫉妒，曾害死小妇人的婴儿，被追问时，拒不承认，并发出六种咒誓，故今生受"世世夫为毒蛇所杀，有儿子者水漂狼食，身见深埋，自啖其子，父母大小失火而死"等诸种业根。一个妇女遭受如此深重的种种苦难，完全归之于因果报应、个人宿命，而丝毫不涉及社会原因，这种手段本身就是一种鲜明的阶级社会的反映。在敦煌遗书中，北京图书馆藏有《诸经杂缘喻因由记》，第一篇就是"莲花色尼姑出家因缘"。陈寅恪先生早在1932年就对此故事进行了研究，文章指出依据巴利文涕利迦陀所述原为七种咒誓，为何只录其六，汉文各典包括《贤愚因缘经》、《大方便佛报恩经》、《众经撰杂譬喻经》、《佛说

妇女幸遇经》、《根本说一切有部毗奈耶杂事》和敦煌遗书S.2076《佛说现报当受经》也记载了这个故事，都没有收入巴利文经典中"莲花色尼与其女共嫁其子"这一咒誓。陈先生文章指出这种现象与我国"民族传统之伦理观念绝不相容"，"独阙此聚尘恶报，其为故意之删削，而非传写时无心之脱漏，似不容疑"，这正是佛教在传入中土时受到甄选、检择的实例。

1961年，我在莫高窟二九六窟首次发现了这个故事的壁画，在全长312×42公分的壁画细致地描绘了三十二个情节，从"前世"大妇杀儿，微妙出嫁，多次再嫁，历尽苦难，最后出家，画面人物、屋宇、树木、山河全为汉地景物，北朝风韵，是莫高窟北朝故事画中情节性较为生动，描写相当细腻的一幅本缘故事，可惜，保存下来的只此一幅。由于它的情节与《贤愚因缘经》吻合，故定名《微妙比丘尼变》。

《微妙比丘尼变》与《诸经杂缘喻因由记》都是敦煌本土产物。壁画是叙述式的连环画形式，制作过程中将六种"业报"作了情节上的组合、串联，进行了艺术加工，使微妙比丘尼前生后世悲惨的遭遇能头尾相续，细腻耐看。《诸经杂缘喻因由记》则是一个类似俗讲的稿本，为斋日向信徒宣讲时使用的提要，其中杂有沙州土语。文字错讹较多，壁画为北周时代所绘，《因由记》则为五代、北宋时所作，两者内容前后参差，先后不一，但都只包括了六种咒誓的内容。然而就是这幅壁画，后来除了《贤愚经变》屏风画中偶有一例（八五窟残存一角）外，再未出现，原因可能是这幅壁画描绘一个妇女，一嫁再嫁，业报故事虽然生动，在主张"三从四德"、"从一而终"的中国封建社会必然要遭到非议，正是陈先生所说的"与民族传统伦理观念绝不相容"，故尔在以后的石窟艺术里就消声匿迹，再未出现。

四

唐代敦煌莫高窟共凿建二百二十八窟，初唐窟四十四个，大半为武周时所造，其中北大像（九六窟）最为有名，高达三十二公尺，据记载为延载二年（695年）禅师灵隐马乡人阴某等共造，其它有武周纪年的洞窟还有“垂拱”、“如意”、“万岁”、“圣历”、“长安”诸年号，反映这一时期造窟十分频繁，与武则天假托佛语、制造符谶，为她以女性称帝有密切关系。正是陈寅恪先生在《武曌与佛教》一文中指出的：“……武曌以女身而为帝王，开中国政治上未有创局，如欲证明其特殊地位之合理，决不能于儒家经典求之，此武曌革唐为周，所以不得不假托佛教符谶之故也”。为了证明她是佛陀授记的女身转轮圣王，于载初元年“敕沙门法朗等九人颁布《大云经》于天下”。经中有薛怀义等僧为武氏登基而制造的注疏，其实，这只是武则天利用佛教为她的“革命”制造舆论的一种现象。

1965年，我在整理编纂《敦煌莫高窟内容总录》时对三二一窟南壁经变深为感疑，认为不是一般题材。按其内容可能是《宝云经》一类南亚经典的变相。1980年重新考查这幅壁画时，发现在“宝盖”上端有一带横贯全壁的海水，水浪（云涛）中伸出两只巨手，一手擎日、一手托月。这应有特殊意义。因为一般经变均无此构图。后来以唐南天竺沙门菩提流志的译文《宝雨经》为依据，研究壁画的内容与形式。壁画正是“日月光女王”“在赡部洲东北方摩支那国”“现女身为自在主”是符命的政治宣传画。那横贯全壁的“海天日月”。正是“日月光天子”武则天的“圣讳”：“曌”字的图解。壁画“序品”前方还绘出了东方日月光女与女官大臣

"来诣佛所"，在伽耶山下礼拜薄伽梵的情景。直接利用佛教经典与佛教石窟艺术为政治服务实为武则天的"创举"。即是佞佛的梁武、隋文也没有在佛经中为自己的政治目的进行如此明目张胆的羼杂篡改，在佛教壁画中为巩固自己的皇权宝座而如此进行宣传。这正是陈寅恪先生在《敦煌石室写经题记汇编序》中所说的"武周革命时，尝籍佛教教义，以证明政治上其特殊之地位。盖武曌以女身而为帝王开中国有史以来未有之创局。实为吾国政治史中一大公案"。文字的历史，仅为我们今天留下了抽象的资料，敦煌莫高窟艺术却保存了如此大量而具体的直观的历史资料，实在是我国史学界的幸事。

敦煌佛教艺术有自身发展的规律，同时也和其它艺术形态有千丝万缕的联系。它决不仅仅是佛教的产物。它表现的决不止于佛教的内部问题。何况，从宏观来考察，佛教在我国的传播，本身就是一个历史现象，一个文化现象，因此我们不能孤立地只限于宗教范围内来研究佛教艺术。今天我国尚保存着如此众多的优美的佛教文物，严格地说这些表现佛、菩萨的艺术，本质上仍是人的艺术，或者叫做人的"佛教艺术"，历史社会的"佛教艺术"。这些为宗教而出现的艺术，在特定的历史时期是人类思维能力、感情、想象、审美各种意识在一定条件下发展的一种表现。从人类信仰、审美、思维、想象力各个历史过程来考察，佛教艺术反映了、代表了上述诸方面的历史过程和在发展中的形态，作为实物资料是非常宝贵的。随着文化史研究的深入开展，敦煌佛教艺术广阔的含义和文化价值已开始为各个领域所重视，过去三十年中，美术界一直把莫高窟当作自己民族的"佛罗伦萨"，各美术院校莘莘学子，风尘仆仆、不远千里来到敦煌，在这块"圣地"上寻觅我们祖先在壁画、雕塑艺术上创造的足迹，年年岁岁，至今不衰，70年代之后，音乐、舞蹈、体育、医药、军事、畜牧各个领域的研究者都要来莫高窟为自己工作的专业寻找历史依据。

最近一位搞消防史的同志在莫高窟看见隋唐时代的《法华经变·火宅喻》壁画中熊熊燃烧的房屋，跑来问我为什么壁画上没有人救火？闻之不禁哑然，这些接受者的反馈使我们深深感到“形象大于义理”的冲击，这是一千六百年前乐僔和尚和他的信徒们在这片戈壁荒谷里开窟造象时万万没有想到的历史后果，也正是这些热爱敦煌佛教艺术的群众打开了我们研究工作的视野和思路，向敦煌学和敦煌艺术研究提出了新的要求。

老一代的敦煌学专家为敦煌研究做了许多开拓工作，由于历史原因，许多老学者没有到过敦煌。但是他们学识渊博，传统文化基础深厚，又旁通多种语文，特别是精研那些已经死亡的古代民族文字，曾为我国敦煌学的开创作了巨大贡献，荜路蓝缕之功不可磨灭，陈寅恪先生就是一位代表。敦煌佛教艺术研究比敦煌遗书研究起步较晚，本文结合个人在敦煌艺术研究工作中曾受惠陈先生史学思想的启发，粗浅地谈一点感想，以表纪念之敬意。

史学前辈章学诚先生曾提出“六经皆史”，陈寅恪先生又以“诗文皆史”对开拓我国史学境界，有巨大影响。沿着这种精神似乎可以再重申考古与文物皆史的必要。这个老掉牙的提法，本不是什么新鲜论调，但是我们在工作中发现许多新的史料未被史学界利用，未能纠正以往失误，许多著作仍囿于成说，安于传统。习惯势力仍然困扰着我们，以敦煌艺术研究为例，我们仍未能从宗教义理的规范和界定里走出来，很少考虑当时的信仰者和造窟的社会。如何让佛教艺术纳入文化史范畴来进行研究。今天已经具备了条件，陈先生在半个多世纪前赞誉“敦煌学”将由新材料的研究引出新时代学术的新潮流，应该说“是其时也”。

慈贤译《梵本般若波罗蜜多心经》之发现及其意义

日本早稻田大学　福井文雅

一、问题之所在

今借此，我想特别对汉译佛典发表一点自己的见解，这是出于以下两点理由：其一，已故陈寅恪教授曾对汉译佛典和梵文进行过比较研究，发表过诸如《四声三问》和《大乘义章书后》等大作。其二，广州这块土地早在中国佛教发展史的初期资料中就屡见其名，安世高、菩提达磨、僧伽跋陀罗等高僧都曾与这块土地因缘很深。在这块结有诸多良缘的土地上，我有幸附陈寅恪教授之骥尾，发表对新发现的般若心经梵本的一些粗浅见解，实在高兴。在汉字文化圈的佛典之中，不论僧俗广为大家所阅读的经典是《般若心经》，这部经典的原名为*Prajñā pāramitā -hṛdaya*，作为原文的有大 large text、小small text 两种版本，每种版本都有汉译本。而广为所知的汉译本按一般公认的说法，可数十一译七存一疑。其中最出名且最为流行的是649年唐代翻译的《般若波罗蜜多心经》(小本)。

实际上除此而外，还有唐代印度僧Amoghavajra（汉名不空金刚，705—774)的译本和10世纪来华的印度僧 Maitr ib-hadra(汉名慈贤)的译本。元代至元二十六年(1290) 完成的《至

究法宝勘同总录》卷一(《昭和法宝总目录》第二卷，第183页)中，对此有明确的记载：

梵本般若波罗蜜多心经一卷　宋三藏慈贤译

梵本般若波罗蜜多心经一卷　唐天竺三藏大广智不空译（夹注——拾遗编入）

右二本同本异译

但这些都是异民族编纂的目录，两种译本都不是纯粹的汉译(所谓"译字""译义")，而只是汉梵翻对字音的译本(所谓"译音")。所以连这两种译本的存在，至今在学术界也还不被大家所了解。前几年，我在斯坦因敦煌文书Stein No.2464(唐梵翻对字音般若波罗蜜多心经)，Nos.3178、5627、5648四种手抄本和伯希和敦煌文书手抄本Pelliot No.2322 中发现了不空的《般若波罗蜜多心经》的译本。并有幸得到由房山云居寺石刻佛教经籍(一般简称《房山经》)首制不空译本的影印本。这部影印本在学术界还未得到广泛的认知。我以此同上述五种抄本比较、校合，复原于梵文和汉译，发表了题为《新出写本〈不空译梵本般若心经〉的研究》的论文[1]。

这次发表的对慈贤译汉梵翻对字音《梵本般若波罗蜜多心经》石经拓本的研究的文章，即是以上论文的继续。这次不同于以前研讨不空的译本，在"中国房山石经拓片展"（会场：日本国京都佛教大学四条中心；时间：自1987年10月22日起至26日止）见到了慈贤译的拓本。虽然早已知"房山石经"之存在，但始终未见其全貌。直到去年，我才有幸见到了这个拓本。我想通过与玄奘译本和不空译本的比较、对照，使慈贤译文的特征及其意义更加明显，所以恳请到会的诸位博雅之士惠予指教。

二、关于译(音)者慈贤

对此，首先必须了解译(音)者慈贤其人，慈贤所译经本现存

者有：

1.《佛说如意轮莲华心如来修行观门仪》(一名《如意轮莲华心观门仪》)一卷

2.《妙吉祥平等秘密最上观门大教王经》(一名《妙吉祥观门经》)五卷

3.《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》(一名《观身成佛仪轨》一卷

4.《妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪》一卷

——以上《大正大藏经》第二十卷所收

5.《金刚摧碎陀罗尼》(一名《大摧碎陀罗尼经》)一卷

——《大正大藏经》第二十一卷所收

除此以外，我们还可以从经典目录中得知尚有以下译本，但现已佚失不存：

1.《大悲心陀罗尼经》一卷

2.《尊胜陀罗尼》一卷

——以上见《至元法宝勘同总录》卷四(《昭和法宝总目录》第二卷，第204页、205页)

3.《大佛顶陀罗尼经》一卷

4.《大随求陀罗尼经》一卷

——以上见(《至元法宝勘同总录》卷六(《昭和法宝总目录》第二卷，第212页)

实际上，在此介绍的《梵本般若波罗蜜多心经》一卷也曾一直被认为已经佚失无存，但在房山石经中却被发现了。

有关译(音)者慈贤的传记和事迹的资料几乎没有流传下来。但他所担任的职务可以从以下所述的头衔中略知一二。如：在《至元法宝勘同总录》中为“宋中天竺三藏”。译经(如《如意轮莲华心观门仪》)中为“宋大契丹国师中天竺摩竭陀国三藏”。此次发现的汉音译梵本中亦是如此。但是，至于慈贤何时来到中国，如何当

上了契丹国的国师，作为国师进行过什么活动，通过什么途径得到了《般若波罗蜜多心经》的梵本等等问题，至今仍是个谜。

“摩竭陀国”在辽代已经灭亡，因此，有人也许认为此乃假的称号。但是这样的称号在宋代的僧侣中屡见不鲜，并非不可思议。例如，宋代法天译的《圣虚空藏菩萨陀罗尼经》中就有“西天中印度摩伽陀国那烂陀寺三藏传教大师赐紫沙门臣法天”。另外，宋代的人们通过佛典深知“摩伽陀国”之存在。如：在宋代的天息灾译的《大乘庄严宝王经》卷第二中，能看到这样的记载：

> 观自在菩萨（略）出波罗奈大城而往摩伽陀国，时彼国中值天亢旱满二十岁。
>
> ——《大正大藏经》第二十卷，第55页。

有关慈贤本人的记载，除此外概无。对他的学问今人也几乎一无所知。但从他所译的经典仅限于密教经典这一点来推测，我认为，他很可能与唐代的不空一样为密教学匠。

果真如此的话，则慈贤译《梵本般若波罗蜜多心经》本来就是密教经典。

古往今来，学者们围绕着《般若波罗蜜多心经》究竟属何种性质的经典的问题，一直争论不休：它到底是显教的经典呢？还是密教的经典呢？我在注一所引拙著第二部《般若心经观在中国的变迁》中曾这样写道：《般若波罗蜜多心经》在印度本来是密教的经典，在中国的唐代，它也作为密教的经典深受重视。但在中国进入明代时前后，便开始被解释为显教的经典。本人在得出该结论的同时，还描写了由密教解释为显教的变迁历史。

现在慈贤译本的出现，可以说再次证明了本人这一结论是正确的。

此外，慈贤译本还将对《般若波罗蜜多心经》译文本身的研究提供宝贵的新材料。那么，下面让我就译文本身的研究问题再谈一二。

三、关于慈贤的译文

《梁高僧传》卷第十三·经师第九中，曾对汉译的问题有过以下的评述：

自大教东流，乃译文者众，传声者盖寡。良由梵音重复汉语单奇。（中略）是故金言有译，梵响无授。

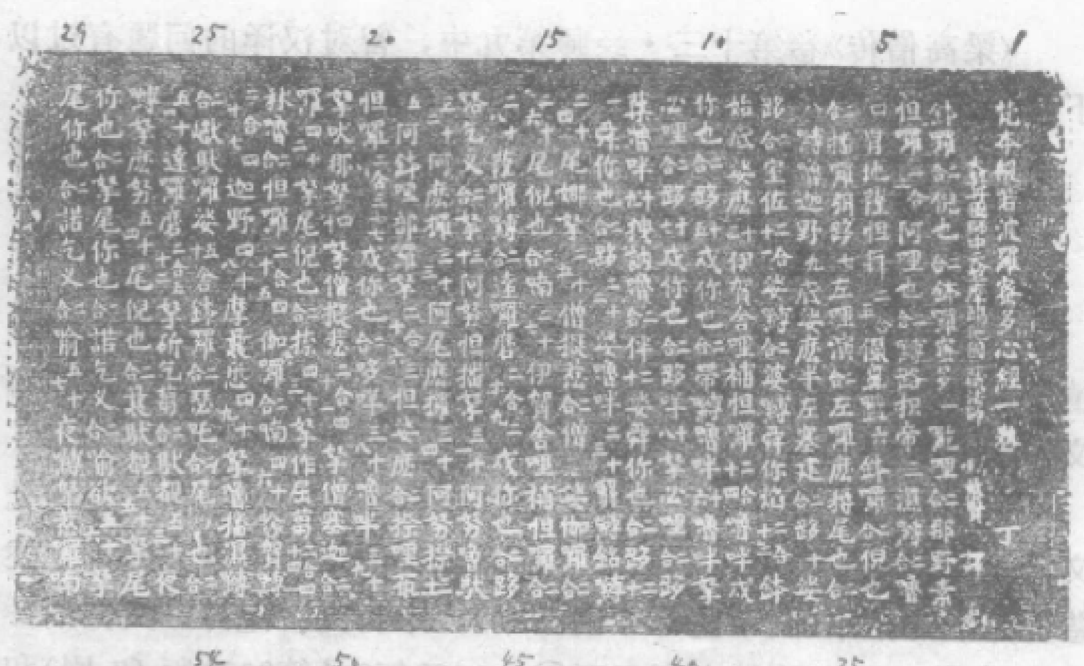
——《大正大藏经》第五十卷，第415页

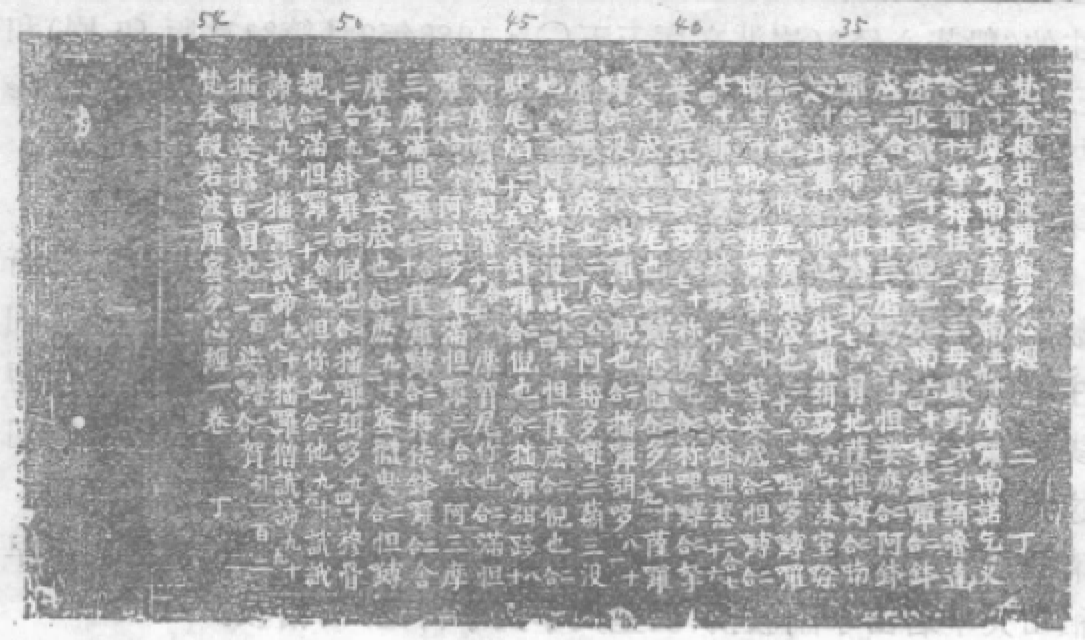
另外，众所周知，中国已不存在印度传入的梵夹。鉴于这种情况，可以肯定地说慈贤的这一还保留有梵音的汉梵翻对的原文，将成为极其宝贵的史料。

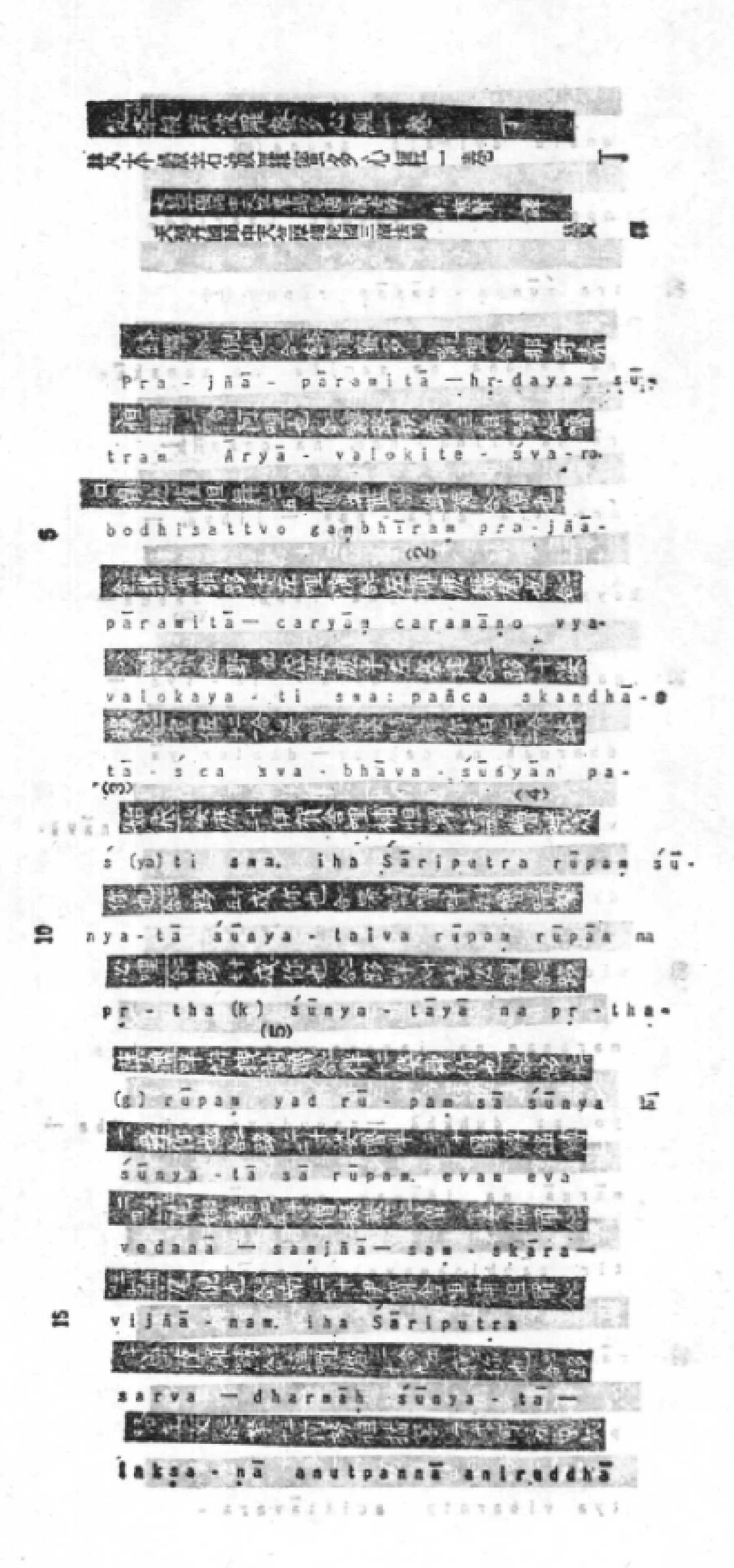
首先我想请诸位看一下原文的汉字全文与我想象和复元的梵文Sanskrit·罗马字化的原文。复元时所依据的参考文献即上述慈贤译本的拓本（附不空译本的拓本），中村元、纪野一义共同译注的《般若心经》（岩波文库三五〇·1986年2月第31次版印刷）和Edward Conez, *The Prajñaparamita-hrdaya Sutra* (*The Thirty Years of Buddhist Studies*, Bruno Cassirer, London, P.148-167)等三部。

这里按石经拓本原文排齐行数，并在每行开头标出原文行数，在拓本中，表示梵文读音的省略。但是，因为插入上述细注，则有多处本来连贯紧密的梵文原文被中断。这种情况，用短线一表示。比此线稍长一点的——表示关连语的列举。标有〔 〕这种符号的部分，表示有明显的脱落字。对其它有争议的问题，请看后面的附注。另外，对于梵文复原，我曾得到过我的同事早稻田大学岩田孝副教授（汉堡大学文学博士）的指教。

梵本般若波罗蜜多心经







Pra - jñā - pāramitā — hṛ - daya — sū -

tram Āryā - valokite - śva - ra -

bodhisattvo gambhīram pra - jñā -

pāramitā — caryāṃ caramāṇo vya -

valokaya - ti sma: pañca skandhā -

tā - ś ca sva - bhāva - śūnyān pa -

ś (ya) ti sma. iha Śāriputra rūpaṃ śū -

nya - tā śūnya - taiva rūpaṃ rūpān na

pṛ - tha (k) śūnya - tāyā na pṛ - tha -

(g) rūpaṃ yad rū - paṃ sā śūnya tā

śūnya - tā sā rūpaṃ. evam eva

vedanā — saṃjñā — saṃ - skāra —

vijñā - naṃ. iha Śāriputra

sarva — dharmāḥ śūnya - tā —

lakṣa - ṇā anutpannā aniruddhā

amalā avimalā anūnā (6)

aparipūrṇāḥ. tasmāc Chāripū-

tra śūnya - tāyāṃ rūpam (7)

na vedanā na saṃjñā na saṃskā-

rā na vijñā - nam, na cakṣuḥ-

śro- tra — ghrā - ṇa — jihvā —
(8)

kāya — manāṃsi na - rūpa — śabda —
(9)

gandha — rasa — spra - ṣṭa - vya —

dharmāḥ na cakṣur — dhātur yā

van na mano — vijñāna — dhātur nāvi-

dyā na vidyā — kṣayo nā-

vidyā — kṣayo yāvan na jarāṇa —

maraṇaṃ na jarāṇa — maraṇaṃ — kṣa

yo na duḥkhā — samudaya — nirodha —

mārgā na jñānaṃ na prāp-

tir nābhisamayaḥ. tasmād ap-
(10)

rā-ptī-tvaṃ bodhisattvā-nāṃ

pra-jñā - pāramitā-n āśri -

tya viharaty acittāvara -

nah. cittāvarana — nāstit-vā-

d atra-stah viparyā-

sātikrān-tah nisthā — nirvā-nah.

try- (adhva) — vya-vasthi-tāh sar

(11)

va - buddhāh pra-jñā-pāramitā-

m āśri-ty-ānuttarām samyaksambo-

dhim abhisambuddhāh. tasmāj jñā

tavyam pra-jñā-pāramitā

mahā — mantro mahā — vidyā — mant-

rah. anuttara-mantrah. asama-

sama-mantrah. sarva — duhkha — praśa

manah satya-m amithya-tvā. (12).

pra-jñā-pāramitā-(yā)m uk-

to mantrah. tadya-thā : gaga-

(13)

tega pāragate pārasamgate

pārastha bodhi-svāhā.

(14)

梵本般若波羅蜜多心經一卷 丁

四、慈贤译文的特色

《中国房山石经拓片展》第十三页上，有一段中国展出单位关于《梵本般若波罗蜜多心经》的解说：

> 房山石经中在唐、辽、金四代刻有三十余部，都是非罗什、玄奘、法月、施护四家的汉译本。但在房山石经中还发现两种梵音传本，一者辽慈贤译，列于千字文“丁”字帙；一为唐不空译，列于“感”字帙。（中略）二者加以对校，乃是同本异译，所用代音字不同，分句也不尽相同，一部经有如此多译本，历代都重复刻造，足见《心经》在显密教中受到同样重视。

文中还指出不空译文为“高四十三　宽七十七　金刻石（无年月）”（金皇统五年，1145），慈贤译文为“高四十二　宽七十七　金刻石　（无年月）”（金大定六年，1166）。据中国佛教图书文物馆副馆长、房山云居寺修复委员会顾问黄炳章先生《房山石经的发掘拓印与整理研究》[15]：

> 《梵本般若波罗蜜多心经》译者唐不空和辽慈贤各一部等。这些都是木版藏经所未收入的。

以上的说明可以说都没错，但都不是对比两种译本特色的论述。我已在注一所列的拙著中以很长的篇幅对不空译文的特色及其在佛教研究史上的价值进行考察，请参照该论文，因时间所限，在此，我仅指出慈贤译文中所独具的最大特色。

这个特色，集中表现在最后陀罗尼dhāranī[咒文]（第五十一——五十三行）这篇文章中。这是因为这篇文章不仅有不同于其他异本的字句，而且这些字句是研究界所尚未知晓的。这一陀罗

尼是佛教陀罗尼中最有名的，它一般以“揭帝揭帝　般罗揭帝　般罗僧揭帝　菩提娑婆诃”的字句为人所知(除此之外还有约十七种表记法，参看注[16])。梵文原文为 gate gate pāragate pārasam gate bodhi-svāhā。其大意为：“往者往者，前往彼岸者，完全到达彼岸者，觉悟罢，幸福罢。”

唐代阿地瞿多译“陀罗尼集经”卷三(大正大藏经卷十八，第807页中段)给这一段陀罗尼起名叫“般若大心陀罗尼”，并解释为：“是咒功力不可思议，亦能救拔生死大苦，如是神咒，过现未来诸佛共说。”

这一陀罗尼同时也是《般若波罗蜜多心经》的实际核心[17]。然而在新出的慈贤译文中，该处出现有出入的字句，并且也有人所未知的插入字句。字句有出入者为第五十一——五十二行“诫诫谛诫”，这在梵文原文中应为gaga tega，与以前所知道的gate gate相差甚大。且看了之后，意思并不明确，所以恐为“诫谛诫谛”之笔误。另外，所谓的插入句，是指“播罗娑担”一句。“播罗”一词从前例推断可以认为是pāra。关于“娑担”，我尚未发现其他音抄本。所以，我在此暂且将其复元为stha。总之，“播罗娑担”的原文大概是pārastha，其意为“坐于彼岸者”。这样复原以及我对慈贤这一人物之管见正确与否，恳请诸位斧正。

注释：

[1]这篇论文是我的博士论文《般若心经文历史的研究》(1987年2月，东京春秋社刊)之一部份。曾经在第一届中国域外汉籍国际学术会议上(1986年9月，东京明治大学)发表过。请参看拙稿《〈般若心经〉注的敦煌新出写本二点》(1987年6月，东京东方学会刊《东方学会创立四十周年

纪念论集》)。

[2]gambhīra也可用。

[3]tā许是tāṃ。

[4]ān许是aṃ。

[5]不空译文中有śūnyatā一词。

[6]此处的anūnā aparipūrṇāḥ在不空的译文中为nonā nasampūrṇāḥ。不空译文所依据的是般若心经的大本之文。不空译文中为什么会出现大本和小本混淆的现象未详。总之，这一部分的慈贤译文比较接近现在所知道的般若心经小本的原文。

[7]他本加na。从意思上来讲应该加na。

[8]他本作ghrāṇa。这是通常的。

[9]从第四行的用例推测应为śva，然而从前后关系和其它抄本来看，应视作是śabda的笔误。

[10]他本中没有nābhisamayaḥ一句。

[11]这括号内的内容将在他本中补述。

[12]tvāt也可用。

[13]或为gate gate之笔误。

[14]pārastha一句，在以往任何抄本都未见、未出。关于这一咒文之意，请看次段试论。

[15]日本佛教大学刊《中国房山石经学术讲演发表要旨》(1987年10月)所收。

[16]请参照拙著第51—57页，[二、密咒之音写异本]。

[17]请参看拙稿《般若心经之核心》(早稻田大学东洋哲学会刊《东洋的思想与宗教》第四号，1987年6月)。

附记：

当我发表以上论文后，王尧教授曾起立对《西藏大藏经》中的般若心经所属的问题提问过，记得我曾当场回答过一些，回国后又经查阅确实，现进一步补充回答如下：

一、《西藏大藏经》中收藏的般若心经都是大本(large text)，而不是这里成为问题的小本(small text)，甚至连小本的注释都没被收藏。在般若心经的原文中，有小本和大本两种，大本的般若心经是在小本的前后附加上序分和流通分后而成的经典，即产生在小本般若心经之后。

二、在《西藏大藏经》中，般若心经是由般若部和秘密部两部分组成的，所以也被作为秘密部的经典。

三、在敦煌本般若心经中，不仅有大本和小本，而且还夹杂着汉译的内容。所谓《西藏大藏经》是在对那些东西取舍、矫正、整理的基础上产生的。

四、现存最古老的西藏经典目录*lDan dkar ma*产生于9世纪初，《西藏大藏经》的初例，确立于14世纪初的旧s *Nar thang*大藏经。

五、由以上各条推断，作为研究小本汉译般若心经(649年译出)的性质的资料，现存的《西藏大藏经》，可以说是在相当晚才出现的。

六、自印度以来最流行、最被中国所熟且对中国文化影响最深的是小本般若心经。这部小本般若心经，现在被视为显教的经典。但它实际上不过是由中国明代出现的一种观点而产生的解释。本来从印度到中国的唐代，它分明是密教经典。对此在拙著中已多论例，若举本文中引用的慈贤音译为例加以说明的话，夹注中插入各句的号码和"二合"等就是音译陀罗尼(即密教资料)时的一个特征。

又本文(中文译文)的完成得到大正大学大学院的中国留学生徐迎新女士的大力协助，在此特表谢意。

从晋唐写经看书法与佛教的关系

中山大学　　林亚杰

陈寅恪先生是我国当代著名历史学家。其父祖皆由科举登仕，精研书道（然为诗名、政声所掩）；其长兄衡恪先生，卓然书画大家。陈先生幼承家学，所作书翰，固亦渊源有自，他对于中国书法史也是非常谙熟的，其论著中往往及之[1]。五十多年前，陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中指出："艺术之发展多受宗教之影响。而宗教之传播，亦多倚艺术为资用。"并论列治中国宗教艺术史者"尚未有注意及之"的天师道与书法二者互相利用之史实，进行透彻的剖析。陈先生之论述至为精当，令人信服。本文受陈先生论著的启发，拟就晋唐时期的写经盛业，阐析书法与佛教之间的关系，以就教于学术界前辈及同人。

一

书法是我国著名的传统文化，它以其独特的民族风貌屹立于世界艺术之林。中国书法乃书人的思想、品格、学识、修养和笔墨技法的综合体。有人认为，汉字书法"是中华民族文化的升华"[2]，信非过誉。

在汉字书法历史的长河中，晋唐时期是我国书法艺术发展极

为光辉灿烂的时代。前人论书谓："晋人尚意，唐人尚法"[3]。这里的"意"系指晋代文士内心的自然流露和审美追求，而"法"则是唐代书家在书写技巧和法度方面的严格标准。清人刘熙载云：

晋无觚棱间架，而有无觚棱之觚棱，无间架之间架，是非未尝非法也；唐有觚棱间架，而诸名家各自成体，不相因袭，是亦未尝非意也。[4]

所谓"意"与"法"，仅限于表明其时代特色而已。

晋唐书法的高度发展，主要表现在三个方面：第一，两晋南北朝上承汉魏，最后完成了隶书的楷化过程，中国文字的三种主要书体——真、行、草书的最后定形即在这一时期。隋唐两朝，书法的发展进入了一个崭新的阶段。唐代书法与唐诗一样，成为具有时代特征的艺术。第二，晋唐时期，产生了以东晋王羲之、王献之父子和唐代虞世南、欧阳询、颜真卿、柳公权等为代表的书法大家，他们的书法造诣，达到了登峰造极的地步，在中国书法史上熠熠生辉。第三，秦汉之后，人们对汉字书法的认识，从实用性的范围扩展到它的艺术价值方面，书法品评之风甚盛。晋唐时期出现了大量的书法理论著作，其主要作品有西晋卫恒的《四体书势》、南朝梁庾肩吾的《书品》、唐代孙过庭的《书谱》、张怀瓘的《书断》，以及张彦远汇辑选录唐以前的书法资料总集《法书要录》等，中国的书学在这个时期正式形成。

关于晋唐书法艺术发展的原因，研究书法史的专家已论之甚详，毋须赘述。但促进晋唐书法艺术发展的民间因素，却鲜为人们所充分重视。就我的管见，这种民间的因素表现在当时社会各阶层普遍进行的写经事业上。大量写经的出现，是文人书法取之不竭的源泉和赖以植根的土壤。

佛教是产生于印度的宗教，东汉以后逐渐在我国中原地区传播开来。逮至两晋南北朝，由于战乱频仍，生灵涂炭，加上统治阶级的推波助澜，朝野人士竞相事佛。后秦统治者姚兴，常于逍

遥园中与僧徒讲习释典，亲自参与佛经的考校，“起浮图于永贵里，立波若台于中宫，沙门坐禅者恒有千数。州郡化之，事佛者十室而九矣”[6]。至北魏末年，全国寺院有三万所，僧尼人数接近二百万。仅洛阳一地，寺院即达一千三百六十七所之多[6]，佞佛浪潮，遍于全国。隋唐时期是佛教传入中国广泛发展后的最繁荣的阶段。统治阶级调用国家的人力、物力，支持和帮助僧侣翻译佛经和建立寺院。

随着佛教的盛行，寺院的经济势力也迅猛发展起来。各地寺院通过赏赐、施舍和侵夺等途径获得大量的土地和财富，寺院“资产丰沃”[7]。南朝更出现许多资累百万的僧人[8]。

寺院经济的急剧发展又促进了译经事业。从汉末的支娄迦谶起，西晋有竺法护，南北朝有真谛、菩提流支，直至唐代的玄奘、义净、不空等，他们着重翻译大乘三藏，译出了般若、法华、涅槃、华严等大乘经典。在魏晋南北朝的三百六十九年中，共译出佛经一千六百二十一部，四千一百八十卷；从隋初至唐贞元五年(公元789年)的二百零八年间，译出佛经四百九十二部，二千七百一十三卷[9]。译出的大量经典，必须倩能书者抄录誊正，以广流传。

二

佛教的盛行和译经事业的发展使写经日见普遍。我国写经的历史，可追溯到东汉明帝时期白马寺译经之始。现存的佛经写本中，有明确的书写年代者以西晋元康六年(公元296年)清信士聂承远写的《诸佛要集经》为最早[10]。降至北魏，各地写经风气极盛。民间写经主要用于布施寺院。《北史》卷八十《冯熙传》：

熙为政不能仁厚，而信佛法。自出家财在诸州镇建佛图精舍，合七十二处。写十六部"一切经"，延致名德沙门，日与讲论，精勤不倦，所费亦不赀。

敦煌所出写经残卷S.996《杂阿毗昙心经卷第六》卷末犹有冯熙的写经题记：

……是以使持节侍中驸马都尉、羽真、太师、中书监领秘书事、车骑大将军、都督诸军事、启府洛州刺史、昌梨(黎)王冯晋国，仰感恩遇，撰写十"一切经"，一经一千四百六十四弓(卷)，用答皇施，愿皇帝陛下、太皇太后，德苞九元，明同三曜，振恩阐以熙宁，协淳气而养寿。……大代太和三年(公元479年)岁次己未十月己巳廿八日丙申于洛州所书写成讫[11]。

冯熙为北魏文成帝后(文明太后)之兄，晋国乃冯熙的字。所谓"一切经"，即大藏经，为佛教经典之总称。至于题记中称"撰写十'一切经'"，本传则载"写十六部'一切经'"。饶宗颐先生认为"盖写十部一切经事在太和三年，其后必再续写六部，故得十六之数"[12]。"一切经"每部一千四百六十四卷。十六部即为二万三千四百二十四卷。而这仅仅是冯熙一人布施写经的数目，其规模之巨大，卷帙之浩繁，已足可窥见当时写经盛业之一斑。

隋唐时期，封建统治阶级以雄厚的国家资财，写经颁行各地，写经之风益炽。对写经的程式、用纸更为讲究，写经书法尤精。《隋书》卷三五《经籍志》：

开皇元年(公元581年)，高祖普诏天下，任听出家，仍令计口出钱，营造经像。而京师及并州、相州、洛州等诸大都邑之处，并官写"一切经"，置于寺内，而又别写，藏于秘阁。天下之人，从风而靡，竞相景慕，民间佛经，多于六经数十百倍。

这种由封建帝王颁诏天下，"官写'一切经'置于寺内"的措施，使写经成为一项国家的重要事业。

唐代贞观年间（公元627—649年），李世民为支持玄奘的译经事业，设立了专门的译经机构——翻经院，翻译制度日渐严密。佛经的大量译出，朝廷又往往把重要的佛经颁行各地寺院传布。由于当时的雕版印刷技术尚不普遍，佛经主要靠人工抄写。中书省和尚书省则专门设有写经生，负责佛经抄录。这种写经生又称"楷书手"、"书手"或"书生"。国家给写经生以较好的工作环境和较优厚的待遇，"大起房廊为写经之室，庄严清净，供给丰厚，书生常数十人"[13]。此外，一些地方官府亦设有"官经生"[14]。

不过，官方的经生远远不能满足译经和写经事业发展之需要。除了国家或寺院的大量译经需要抄写之外，佞佛的王公贵族、官僚富户为了替自己和亲人禳灾祈福，或者为了洗赎罪过，或者把写经作为一项"功德"布施给寺院，这在敦煌佛经写卷的题记中屡见不鲜。现存西魏大统八年（公元542年）"瓜州刺史邓彦妻乐昌公主元敬"写的《摩诃衍经卷第八》题记作：

> 大魏大统八年十一月十五日，佛弟子瓜州刺史邓彦妻乐昌公主元敬写《摩诃衍经》一百弓（卷）[15]。

邓彦妻为瓜州刺史、东阳王元荣之女，封乐昌公主。元荣殁，子康继任瓜州刺史。后元康为元荣之婿邓彦所杀，篡夺了瓜州刺史的职位。邓彦夫妇施经赎罪，以求得心理平衡。

当时布施写经之举在一般劳苦人民当中亦甚流行。佛教徒往往竭力劝戒众生多写经布施便可积福消灾，有的经文云："写一本（经），免一身（灾祸）；写两本，免一门；写三本，免一村。"[16]他们向穷人宣扬"纵向坟中浇沥酒，不如抄写一行经"[17]的说教。当然，劳动人民以其微薄的收入写经布施，能力是十分有限的，但从整个社会来考察，写经主（供养人）具有广泛的社会基础。

有的信士为表示礼佛的虔诚，亲自动手抄写佛经。南朝齐竟陵王萧子良，笃信释教，钞佛经三十六部[18]，手书佛经七十一卷[19]，梁时彭城刘慧斐"手写佛经二千余卷"[20]，唐代官僚柳仲

郢"瑜伽、智度大论皆再钞，自余佛书多手记要义，小楷精謹，无一字肆笔"[21]。而那些自己不能书者，则往往雇别人抄经。

受雇于人的经生多是处于社会下层的贫穷知识分子。《云笈七签·华阳隐居先生本起录》中有"父讳贞宝，善藁隶书，家贫，以写经为业"的记载。《北史》卷四二《刘芳传》：

(芳)昼则佣书以自资给……常为诸僧佣写经论，笔迹称善，卷直一缣，岁中能入百余匹，如此数年，赖以颇振。

像刘芳那样，有较丰厚收入，"岁中能入百余匹(缣)"的经生毕竟是占少数，大多数经生佣书收入微薄，但他们仍然觉得，与其举债度日，惹得"自身灾"，还不如多写经卷，以换取微薄的酬值[22]。由译经和写经的巨大数目可以推断，当时经生的队伍是相当庞大的。但他们的姓名大多被埋没，即使在写经题记中留下了名字，可是他们的事迹亦隐而不彰。宋人撰写的《宣和书谱》，列由晋至宋书家凡一百九十七家，首列诸帝王书一卷，是一部十分重要的法书著录。书中收录了唯一的一名经生杨庭的作品，并附有杨庭的小传。一名普通经生，能在《宣和书谱》这类很有影响的书学著作中占一席位，非常罕觏。兹抄录如下：

杨庭，不知何许人也。为时经生，作字得楷法之妙，长寿间，一时为辈流推许。唐以武后好奇立异，自我作古，至辄易一十九字，当时如薛稷之流，亦复宗之。庭尝书《五蕴论》，悉用武后所易字，而卷尾系经生臣名，要是一时奉命，自应尔耳。唐书法至经生自成一律，其间固有超绝者，便为名书，如庭书，是亦有可观者。今御府所藏正书一：《五蕴论》。[23]

可惜杨庭的事迹记述得十分简略，只知道他是武周长寿间人，小传中的零星材料大概也是得之于杨庭的写经题记，而且传文内容大部分是撰传者对杨的评语。尽管如此，这些记录仍是十分珍贵的资料。

晋唐写经有固定的程式。隋以前的写经多用麻纸，纸幅较

低，不用染潢，每行抄写的字数亦多在二十字以上。隋唐写经，除使用麻纸之外，亦用皮纸或硬黄[24]。纸被捶得光泽莹滑，有的还画有乌丝栏，一般"每行以十七字为准"[25]。有些写经的卷尾还有书手或供养人的题记。题记一般可分成两类：一类属于民间私人写经，题记的内容或繁或简，通常是写经的时间、经生和校经人的姓名、供养人的姓名、身份以及发愿文；另一类是寺院或朝廷、官府的写经，这类写经的题记往往有固定格式。写经重在校勘无误，敦煌写经题记中常可见到："勘了"、"校定无误"、"一校竟"、"二校"、"三校"等语。兹录敦煌县博物馆所藏《妙法莲华经卷第六》的题记如下：

咸亨三年二月廿一日	经生王思谦写
用纸	二十张
装潢手	解善集
初校经生	王思谦
再校经行寺僧	归　真
三校经行寺僧	思　道
详阅太原寺大德	神　符
详阅太原寺大德	嘉　尚
详阅太原寺主	慧　立
详阅太原(寺)上座	道　成
判官少府监掌冶署令	向义感

使太中大夫守工部侍郎永兴县开国公虞　昶监[26]

题记中的四名"详阅"者均系唐玄奘的著名弟子；监写人之一的虞昶为唐初著名书法家虞世南之子。此卷写经由这种有身份的人监校，当非一般的抄本无疑。从题记反映出唐代对写经的高度重视和写经制度的严密。由于史籍中缺乏有关写经的材料，题记便成为研究写经和写经制度的重要依据。

关于写经的书法要求，《宣和书谱》卷第五载：

一点画不妄作，然修整自持……累数千字，终始一律，不失行次，便于疾读。

这与近人沈曾植(寐叟)论经生书"以工整专长"、"以细密为准"的见解大体相同。写经书法一般要符合两条：一是字形工整，楷法谨严；二是书写速度较快。字体规整，方能显示对佛性的尊崇(写经题记有"莫不研精尽思"之语)，且便于快读。而经文往往卷帙浩繁(许多经卷均在万言以上)，写得缓慢，抄经之功难期于成。这种写经体书法"多有裹笔以取捷，气密而笔实"[27]。经生们在长期的写经实践中，练就出"终始一律，不失行次"的小楷书写本领，他们写下了大量令人赞叹的写卷作品，成为我国书法艺术宝库中的瑰宝。唐以后，由于印刷术的逐渐推广，雕版印经开始流行，虽然写经并未停止，但就其数量和规模而言，已远非晋唐时期可比了。

三

对于写经书法，历来褒贬不一。抑之者谓写经字体"拘窘于法度，无飘然自得之态"[28]，甚至直斥刻板、拙劣之书为"堕经生之学"[29]。其实，纵观敦煌写本的经卷，晋唐时期出于不知名经生之手的写经中，不乏笔法高超的作品，有些经卷书法之优美、书品之俊逸，令人叹为观止。宋欧阳修谓唐人写经"盖今士大夫笔画能仿佛乎此者鲜矣"[30]。沈曾植《海日楼题跋》记曾氏跋唐人写经云：

颗颗明珠，行行朗玉，具多宝(《多宝塔碑》)之庄严，发灵飞(《灵飞经》)之冥幻，于唐贤中与颜清臣(真卿)、钟可大(绍京)相伯仲。

唐代经生国诠写于贞观二十二年(公元648年)的《善见律》，为唐人写经中的传世精品。此卷书法，笔锋遒劲，结体秀朗，明显受东晋王羲之书法的影响。而《善见律》写卷又以给后世提供学学楷法的范本而倍受珍视。

此外，集王(羲之)字为碑，实为佛教倚书法传播最著之例子。"集王"一格，始于初唐。《怀仁集王羲之圣教序》实启其端〔图(一)〕。怀仁为唐代长安弘福寺沙门，他花了二十余年的时间，从当时内府所藏王羲之的书法作品中选取所需的字，加以编辑联缀而成。内容包括唐太宗为玄奘翻译佛经而撰的序、太子李治所作之记，以及太宗答敕、太子笺答和玄奘翻译的《般若波罗密多心经》五种，于咸亨三年(公元672年)刻石。怀仁费却这么大的力气去集王字为碑，固然是为了迎合皇帝崇尚王书的雅好，然而也未始不包含有借重"书圣"的声名，扩大释教影响的意图。此碑一出，甚受士人重视。唐初去东晋未远，王书墨迹留存尚多，由于封建统治者的偏好，这些墨迹多在宫庭内府，为一般人所不易见到，因而此碑流传甚广，为后世习行书者奉为圭臬。怀仁之后，集王羲之书有十八家之多。[31]其中集经者尚有大和六年(公元832年)唐玄度所集的《金刚般若波罗密经》。

晋唐时期，佛教倚写经得以广泛、深入传播；而佛教之兴盛，又促进书法艺术之发展，已如前所述。考察晋唐写经，还有两点值得注意：

一、晋唐之际，写经书体的演变，明显地反映出汉字书体的楷化过程。两晋、南北朝写经，保存有较浓重的隶书笔意，以捺笔厚重为其主要特征，字体峻拔质朴，古趣盎然〔图(二)〕；而在隋唐写经中，所见皆为严整妍丽的楷体。即孙过庭所谓"古质而今妍"[32]。探索晋唐写经书法，可以为中国书法史和文字学史的研究开辟更为广阔的途径。

二、从敦煌写本中可以看到，晋唐写经书法，风格多样，异彩纷呈：有的沉雄古朴，有的丰腴厚重，有的潇洒秀逸，有的妍美流畅。历代书法名家（如褚遂良、颜真卿、柳公权、苏东坡、赵孟頫等）的法书，几乎都可以从晋唐写经中发现它们之间的渊源关系，文人书法从民间书法中吸取了养份，又给民间书法以深刻的影响〔图（三）至（六）〕。近百年来，许多人转而学习唐人写经的书法，给书坛增添了生气。直到今天，晋唐写经这种民间书法仍然充满魅力，具有卓识的书法家依然可以从这里发现并开辟新的艺术天地。

注释：

〔1〕见陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》、《崔浩与寇谦之》（以上载《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社，〈下同〉）、《论再生缘》（载《寒柳堂集》）、《柳如是别传》诸文。

〔2〕启功主编：《书法概论》，北京师范大学出版社。

〔3〕〔4〕刘熙载：《艺概》卷五。

〔5〕《晋书》卷一一七《姚兴载记》上。

〔6〕《洛阳伽蓝记》卷第五。

〔7〕《魏书》卷一一四《释老志》。

〔8〕《宋书》卷七五《王僧达传》："吴郭西台寺多富沙门，僧达求须不称意。乃遣主簿顾旷率门义劫夺寺内沙门竺法瑶，得数百万。"

〔9〕据智升：《开元释教录》。

〔10〕姜亮夫：《莫高窟年表》第27页，上海古籍出版社。

〔11〕黄永武：《敦煌宝藏》第八册，第183页，台湾新文丰出版公司（下同）。

[12] 饶宗颐：《北魏冯熙与敦煌写经》，载《选堂集林·史林》上册，香港中华书局(下同)。

[13] 唐临《冥报记》上。据日人藤原鹤来《和汉书道史》(二玄社)：圣武天皇天平时代，日本出现写经的专门机构——写经所。写经所有官立、寺院设立和家族建立三类，写经的范式是结构严整、笔力劲健的"唐经"。写经所的经生人数甚多，以"试字"的考核方式录取能书者任之。此段材料可与我国唐代的写经制度相印证。

[14] 敦煌写卷《诚实论卷经第十四》题记："延昌元年岁□壬辰八月五日敦煌镇官经生刘广周所写论成讫。"引自久保田量远《仏教の传来とその弘布》，载《东洋文化史大系》第二卷，东京诚文堂新光社。

[15] 引自饶宗颐：《魏邓彦妻写经跋》，载《选堂集林·史林》上册。

[16] S.136《新菩萨经》，见黄永武：《敦煌宝藏》第一册，第691页。

[17] 《大目乾连冥间救母变文》，引自黄永武：《敦煌宝藏·序》。

[18] 僧祐：《出三藏记》卷五。

[19] 见王仲荦：《魏晋南北朝史》第841页，上海人民出版社。

[20] 《梁书》卷五一《刘慧斐传》。

[21] 《旧唐书》卷一六五《柳仲郢传》。

[22] S.692张盛友写《秦妇吟》，卷末有题诗："今日写书了，合有五升麦。高代(贷)不可得，还是自身灾。"引自王重民：《记敦煌写本的佛经》，载《敦煌遗书论文集》，中华书局。

[23][28][29] 《宣和书谱》卷第五。

[24] 硬黄是一种经过染色和涂腊的纸，可以防蠹久藏，纸质莹润，敦煌写经多用之。

[25] 赵彦卫：《云麓漫钞》。

[26] 见《敦煌遗书书法选》，第83页，甘肃人民出版社。

[27] 谭仪跋方节庵藏《唐人写经残卷》，见《唐贤写经遗墨》，上海书画出版社。

[30] 欧阳修：《跋遗教经》。

[31] 《宣和书谱》卷第十一。

[32] 孙过庭：《书谱》。

大唐三藏聖教序
太宗文皇帝製
弘福寺沙門懷仁集晉右
將軍王羲之書
蓋聞二儀有像顯覆載以含

(一)怀仁集王羲之圣教序

諦為法迹不婬行之尊
淨乃度世此能壞魔集
不現大明已闇當自行
觀見為慧若欲離衆苦

(二)道行品法句经第三十八(东晋)

兇君言我今至誠撥發
兇蘇大希德言我今飄
根之事雜信甚兇君言

(三)賢愚經卷第二(西魏)

利故與比丘結戒從今是戒應如是說若比
丘與未受大戒人共舍宿過二夜波逸提未
受大戒人者除比丘比丘尼餘一切人舍有
四種一者一切覆一切障二者一切障不覆
三者一切覆半障四者一切覆少障波逸提
者煮燒覆障若不悔過能障礙道是中犯者
若比丘與未受大戒人四種舍中宿過二夜

(四)唐人寫經殘卷(之一)

想行識亦空則非識般
薩應如是學行般若波
亦空三昧廣大亦量亦

（五）小品般若波羅蜜經卷第一（唐）

大震動又見諸佛身寶積佛報普明言善男
子東方度如恒河沙等諸佛土其土名善華
是中有佛号釋迦牟尼今現在說為諸菩
薩摩訶薩說般若波羅蜜是其神力是諸普
明菩薩白寶積佛言世尊我今當詣見釋迦

（六）唐人寫經殘卷（之二）

8至10世纪敦煌的物价

北京图书馆　　唐耕耦

物价，在封建社会主要是粮价，直接影响人民生活、社会生产和安危，历来为社会经济史研究者所注意。但史书所载，多半是战乱、灾荒、丰收年代的，零零星星，为数甚少，且多为议论他事时连带涉及，不能反映物价的基本面貌及其变动升降趋势。敦煌写本中的物价资料，可以补充史书不足。国内外学者对此已有论及[1]。前几年，我辑录《敦煌社会经济文书》，感到其中尚有一些物价资料还未充分利用。今在前人研究基础上，将八十多种物价分成十二类，按年次辑录如下，供学界参考之用。

一、粮价

1.小麦

天宝年代，小麦和籴价为每石铜钱三百二十文、三百七十文；时价为每石铜钱四百九十文。

①P.3348号背唐天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒(一)22—23行：

天宝三载冬季和籴：七十六石七合小麦，斗估三十二文，计二十四贯三百二十文五分。

按：豆卢军在沙州城内，神龙元年置。斗估指唐政府规定的和籴估价，与时价并不一致。钱指铜钱。以下同。

②同上(一)45—46行：

天宝四载春季和籴：二百四十一石八斗二升六合小麦，斗估三十二文，计七十七贯三百八十四文三分。

③同上(二)35—36行：

天宝四载冬季：四百一十七石三斗五升三合小麦，斗估三十七文，计一百五十四贯四百二十文六分。

④同上(二)77—78行：

天宝四载：二百四十一石八斗二升六合小麦，斗估三十七文。计八十九贯四百七十五文四分。

⑤P.2662号P.2626号拼合天宝时代敦煌郡会计牒：

五谷时价：

小麦一斗，直钱四十九文。

2.青麦

天宝三、四载，青麦和籴价为每石铜钱三百文、三百五十文。

①P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒(一)20—21行：

天宝三载夏季和籴：二百六十二石五斗青麦，斗估三十文，计七十八贯七百五十文。

②同上(一)43—44行：

天宝四载春季和籴：二百三十石六斗青麦，斗估三十文，计六十九贯一百八十文。

③同上(二)42—43行：

天宝四载和籴：二百六十二石五斗青麦，斗估三十五文，计钱九十一贯八百七十五文。

④同上(二)73—74行：

天宝四载和籴：二百三十石六斗青麦，斗估三十五文，计八十贯七百一十文。

3.粟

天宝年代粟和籴估价为每石铜钱二百七十文、三百二十文、二百一十文；时价为每石四百四十文。

①P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒(一)1—2行。

行客任悊子粟一百八石六斗，斗估二十一文，计钱二十二贯八百六文。

⑧P.2662号、P.2626号天宝年代敦煌郡会计牒：

五谷时价：

粟一斗，直钱三十四文。

4.床

天宝年代，床和籴估价为每石铜钱二百七十文、三百二十文；时价为三百一十文。

①P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒（一）18—19行：

天宝三载夏季和籴：一十七石一斗床，斗估二十七文。计四贯六百一十七文。

②同上(一)47—48行：

天宝四载春季和籴：二百七十六石一斗二升床，斗估二十七文。计七十四贯五百五十二文四分。

③同上(一)38—39行：

天宝四载和籴：一百三十九石二斗六升四合床，斗估三十二文，计钱四十四贯五百六十五文二分。

④同上(二)75—76行：

二百七十六石一斗二升床，斗估三十二文，计八十八贯三百五十八文四分。

⑤P.2662号、P.2626号拼合天宝时代敦煌郡会计牒：

五谷时价：

床一斗，直钱三十一文。

5.豌豆

天宝时代，豌豆和籴估价为每石铜钱二百九十文、三百四十文；时价为三百五十文。

①P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒（一）24—25行：

天宝三载和籴：二十九石八斗豌豆，斗估二十九文，计八贯六百四十二文。

②同上(一)50—51行：

天宝四载春季和籴：一十八石豌豆，斗估二十九文，计五贯二百二十文。

③同上(二)40—41行：

天宝四载和籴：四十九石五斗豌豆，斗估三十四文，计钱一十六贯八百三十五文。

④同上(二)79—80行：

天宝四载和籴：一十八石豌豆，斗估三十四文，计六贯一百二十文。

⑤P.2662号、P.2626号拼合天宝年代敦煌郡会计牒：

五谷时价：

豌豆一斗，直钱三十五文。

6.粟米折比

P.2763号背(三)午年(790)三月沙州仓曹杨恒谦等牒：

辰年十二月已前给宴设厨造酒：三石五斗七升粟，折米二石。

按：即粟一石，折米五斗八升，与《通典》卷六食货典赋税下天宝元年敕文："应贮米处，折粟一斛，输米六斗"相近。

7.面麦折比。

S.6233号(公元9世纪前期)诸色斛斗破历：

付面三斗，付黑女，折麦二斗。

按：面三斗折成麦二斗，不合理。疑记载有误。

8.面麸折比：

P.2763号背(三)午年(790)三月沙州仓曹杨恒谦等牒14行：

辰年二月已前给宴设厨造酒面　三斗二升，折麸一石。

二、油和油料价

1.油

归义军张氏、曹氏时期，油一升价约为小麦二斗或土布二尺。

①P.2838号唐中和四年(884)正月沙州某寺上座比丘尼体园等斛斗破除及见在牒：

纳布七十尺，准油三斗五升。

按：布指土布，即油一升准土布二尺。

②P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

油八升，折麦一石六斗。

按：即油一升，折麦二斗。

③P.2049号背同光三年(926)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历计会牒：

油三斗五升，梁户入绢一段共三丈七尺准折用。

按：即油一升，约折绢一尺。

④P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

油一斗五升，梁户入粗緤一匹用。

油二斗四升，入布五十尺用。

按：即油一升，约折土布二尺。

2.麻子

天宝年代，麻子时价为一石五百二十文；归义军时代为麻子

一石，折麦粟二石。

①P.2662号、P.2626号天宝年代敦煌郡会计牒：

五谷时价：

麻一斗，直钱五十二文。

按：麻即麻子，用以榨油。又同件，粟一斗，时价直钱三十四文。则黄麻一斗五十二文，合粟一斗五升。

②P.3150号癸卯年(943)吴庆顺典身契：

黄麻一石六斗，折麦三石二斗。

按：黄麻即黄麻子、麻子，麦指小麦。即黄麻一石，折小麦二石。

③P.3631号辛亥年(951)善因、愿通将物色折债历：

麦粟七石八斗，折黄麻三石九斗。

麦粟八石，折黄麻四石。

麦粟十石，折黄麻五石。

麦粟三石二斗，折黄麻一石六斗。

麦粟四石五斗，折黄麻二石五斗。

麦粟九石，折黄麻四石五斗。

按：以上所载，黄麻一斗，一般为折麦粟二斗，比上引天宝年代黄麻一斗换算折合粟一斗五升略高。

3.油和麻子折比

P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

黄麻一石五斗，折油二斗一升。

按：即黄麻七升约折油一升。

4.酥

S.6233号背(公元9世纪)某寺诸色斛斗破历：

五月二十四日，付黑女苏一升，折麦二斗。

按：苏即酥，指以羊乳制成的酥油。

5.饼渣

按：饼渣，又称滓、查，即麻子榨油后的渣饼。据P.2049号背沙州净土寺同光三年和长兴二年诸色入破历计会牒记载，饼渣一，合麦粟一斗。

三、纺织品价

1.绢

①P.3448号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒：

五千六百匹大生绢，匹估四百六十五文，计二千六百四贯文。

按：同件同年小麦和籴估价为每石三百七十文，即大生绢一匹合小麦一石二斗五升。

②P.3448号背天宝六载(747)十一月河西豆卢军军仓收纳和籴牒：

生绢六十匹，匹沽三百八十文。

③P.4979号天宝十载(751)酒行胡到芬牒：

天宝十载二月二十三日，付生绢一匹，准时估五百八十文。

④P.2504号(公元10世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒稿：

绢一匹，断麦粟二十七石。

⑤S.4884号辛未年(971年？)梁保德取斜褐契：

取斜褐一十四段。断生绢一，匹长三丈九尺，幅二尺一寸。

2.絁

①P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军会计牒：

五百五十匹河南府絁，匹估六百二十文，计三百四十一贯文。

②同上：

一千七百匹陕郡熟絁，匹估六百文，计一千六十贯文。

3.缦绯

P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒：

二百七十匹缦绯，匹估五百五十文，计一百四十八贯五百文。

4.缦绿

P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒：

二百七十匹缦绿,匹估四百六十文,计一百二十四贯二百文。

5.大练

P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒：

四千二百七十八匹一丈六尺三寸大练，匹估四百六十文，计一千九百六十八贯六十八文七分。

6.锦

P.2680号丙申年汜恒安纳绫绢等历：

准绢八匹，又折绢一匹。

按：即红锦一匹，折绢九匹。

7.罗

P.2680号丙申年汜恒安纳绫绢等历：

白花罗一匹，准绢七匹。

8.绫，附腰带

①P.2583号吐蕃申年比丘尼修德等施舍疏紫绫一匹，折绢三匹。

②P.2680号丙申年汜恒安纳绫绢等历：

楼绫小绫子一匹，准绢四匹。

紫孔雀绫一匹，准绢七匹。

白驼绫一匹，准绢七匹。

犀牛绫一匹，绢二匹，共准绢七匹。

按：即犀牛绫一匹，准绢五匹。

腰带　　　　准绢二匹。

③S.4120号壬戌——甲子年(962—964)布褐等破历：

斜褐一十八段，买楼绫一匹。

按：即楼绫一匹，准斜褐一十八段。

④S.6781号丁丑年算会阳王三欠油凭：

紫八窠欺政绫两乌全长三十二尺，准折油二石五斗一升。

9.缎

P.2680号丙申年汜恒安纳绫绢等历：

漏颜雨缎子〔一匹〕，折绢二匹。

10.布

(1)杂布

P.3034号年代不明(吐蕃占领前)买卖姜布等历：

阿郎杂布一端，准八百文。

令孤敬杂布一端，准八百五十文。

(2)葛布

P.3034号年代不明(吐蕃占领前)买卖姜布等历：

葛布一端，一千文。

(3)布

①P.2583号吐蕃申年比丘尼修德等施舍疏(十二)：

与李颙布一匹，准麦四石五斗。又与张寺加一匹，准麦四石五斗。

②S.6829号丙戌年(806)正月十日已后缘修造破历：

五月十六日，布一丈一尺出卖，每尺〔麦〕五升。

五月二十一日，付布四匹，计一百七十六尺，折麦十石。

按：即布一匹，折麦二石五斗。

③北图59：500号吐蕃寅年(822)汜英振承造佛堂契：

布一匹，折麦四石二斗。

④北图372：8462号吐蕃丑年——未年某寺　得付麦油布历：

寅年三月，布一匹，折麦四石二斗。

⑤P.2912号吐蕃丑年正月已后施入破用历：

送路布十五匹，准麦六十七石五斗。

按：即布一匹，准麦四石三斗七升弱。

都头分付慈灯布十匹，准麦四十五石。

与宋国宁布两匹，准麦九石。

按：即布一匹，准麦四石五斗。

斋傑布一匹，四石二斗。

傑布一匹，四石二斗。

布一匹，四石二斗

按：以上六笔，土布一匹，准麦为四石二斗至四石五斗。

⑤P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

布半匹，准麦两石，

按：即布一匹，准麦四石。

⑥S.6064号未年正月十六日报恩寺诸色入破历计会：

粟八石，折纳布一匹。

⑦P.3631号辛亥年(951)善因、愿通将物色折债历：

善因入布七十八尺，准麦粟七石八斗。

愿通入布三丈八尺，折麦粟三石八斗。

保善入布一丈五尺，折麦粟一石五斗。

愿通入褐布七十五尺，准麦粟八石。

愿威入昌褐四十尺，准麦粟四石。

保瑞入昌褐二丈四尺，折麦粟二石四斗。

愿住入昌褐四十尺，折麦粟四石。

保遂入斜褐一段，准麦粟四石。

按：以上所记，布一尺，一般折麦粟一斗。P.2049号背沙州净土寺同光三年和长兴二年诸色入破历计会牒总收入和支出部分所载布，均以布一尺，折麦粟一斗计算。可见这是当时通行的折价。

⑧P.2504号(公元10世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒稿：

麦十二石，直布二匹，

按：即布一匹，准麦六石。

11.緤

P.4763号丁未年(947？)三月十二日分付邓阇梨物色名目：

己酉年(949？)十一月六日邓阇梨细緤一匹，折物六石。

按：折物六石，指麦粟六石。又P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：前帐旧緤九十七尺。自年新附緤一百二十尺，诸色破用緤二十六尺，每尺均折合

麦一斗。

12.大绵

P.3348号背天宝四载(745)河西豆卢军和籴会计牒：

三百二十七屯一十铢大绵，屯估一百五十文，计四十九贯五十文。

一千六百屯大绵，屯估一百五十文。

13.毡

P.3631号辛亥年(951)善因、愿通将物色折债历：

白方毡一领。准麦粟四石。

白羊毛毡一领，折麦粟二石五斗。

又，P.2049号背沙州净土寺同光三年(925)和长兴二年(931)两件诸色入破历计会牒所载毡，每尺均折成麦粟一斗。

四、服装履靴价

1.紫罗衫子

P.2838号中和四年(884)正月沙州某寺上座比丘尼体圆等斛斗破除及见在历牒：

麦六石四斗，粟两石四斗，入紫罗衫子一领。

按：即紫罗衫子一领，准麦粟十石八斗。

2.紫绵绫衫

P.3631号辛亥年(951)善因、愿通将物色折债历：

紫绵绫衫一领，准麦粟九石。

3.红锦袄子

P.4046号后晋天福七年(942)十一月归义军节度使曹元深施舍疏。

红锦袄子一领，准绢五匹。

4.绢裙

P.2912号吐蕃丑年正月已后施入破用历稿：

红单绢裙一并腰带，出唱得布一百三十尺。

青绿绢裙一，〔麦〕五石一斗。

碧绢裙一，〔麦〕七石。

5.披子

P.2921号吐蕃丑年正月已后施入破用历稿：

披子一，麦一石五斗。

6.袈裟

P.2583号吐蕃申年比丘尼修德施舍疏：

袈裟一，准麦八石。

7.履、靴

①P.1261号吐蕃丑年正月已后施入破用历稿：

麻履一量，〔麦〕三石八斗。

毡履一量，　　八斗。

麻靴一量，　　三石八斗。

②北图372：8462号吐蕃丑年一未年某寺得付麦油布历：

靴一量，折麦四石二斗。

③S.4445号庚寅年(930？)二月三日米家汉不勿等贷褐历：

白鞋壹裲，断麦一石二斗。

五、五金价

1.金

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

麦三石，买金一钱。

麦二石，买金半钱。

2.银

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

麦三石，买银一两。

3.铜

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

黄麻六斗，高孔目入熟铜四量(两)造佛焰用。

按：黄麻一斗，折麦粟二斗；黄麻六斗，折麦一石二斗，即熟铜一两折麦三斗。

4.铁

①S.6829号丙戌年(806)正月十日已后缘修造破用历：

五月九日，出麦一石四斗、粟三斗五升，买铁四斤打钉。

按：即铁一斤，准麦粟四斗四升。

②P.2040号背净土寺诸色入破历计会稿：

豆一石，于曹冀侯边买生铁二斤用。

按：即铁一斤，豆五斗。

5.钢

S.60645号未年正月十六日报恩寺诸色入破历计会：

三石二斗麦，出卖钢八两。

按：即钢一两为麦四斗。

6.金花

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

麦六石，买金花七钱。

按：即金花一钱，值麦八斗五升七合。

7.金水

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

麦三石，张胡人边买金水陆钱。

按：即金水一钱，值麦五斗。

8.水银

P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

水银钱，值麦五斗。

六、木柴价

1.木

①P.2838号中和四年(884)正月沙州某寺上座比丘尼体圆等斛斗破除及见在牒：

粟一石四斗，麦一石四斗，买䃂冲天木用。

麦一石四斗，买䃂老捣木用。

麦一石四斗，买大木一条用。

②P.3631号辛亥年(951)善因、愿达将物色折债历：

榆木二根，准麦粟六石。

按：即榆木一根，值麦粟三石。

2.柴

(1)柴：

P.6002号归义军张氏辰年诸色入破计会：

柴两车，折粟四石。

(2)茨柴：

①P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

茨柴一车，折麦二石。

茨柴一车，折麦二石七斗。

②P.2049号背同光三年(926)正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会牒：

油一斗，梁户入茨柴一车用。

按：油一斗，折麦二石，则茨柴一车折麦二石。与上一条之价相同。

(3)刺柴：

①S.5927号背戌年某寺诸色斛斗入破历计会：

麦一石五斗、粟一石五斗，买刺柴两车用。

按：即刺柴一车价值麦粟一石五斗。

②P.2838号中和四年(884)正月沙州上座比丘尼体园等斛斗破除及见在牒：

麦一石四斗、粟一石四斗，买刺柴一车。

按：即一车刺柴为麦粟二石八斗。

(4)磨柴：

P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

磨柴两车，折麦一石二斗。

(5)柽

①P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色入破历计会：

柽一车，折麦七石。

②P.2838号中和四年(884)正月沙州上座比丘尼体园等斛斗破除及见在牒：

麦四石二斗，买柽一车用。

取柽两车，准油三斗四升。

按：油一升，准麦二斗，即柽两车，准麦六石八斗，一车为麦三石四斗。

③P.2838号光启二年(886)安国寺上座胜净状：

麦一石、粟三石四斗，买柽一车用。

按：即柽一车为麦粟四石四斗。

④P.2049号背同光三年(926)正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历计会牒：

油三斗，梁户入柽两车用。

按：油一斗折麦二石，即柽一车，折麦三石。

⑤P.2049号背长兴二年(931)正月沙州净土寺直岁愿达手下

诸色入破历计会牒：

麦三石四斗，寒苦入柽一车用。

油二斗，梁户入苦水柽一车用。

布一匹，宋承边买柽一车用。

按：油二斗，准麦四石，布一匹准麦四石，即上引二、三条柽一车均为麦四石。

⑥S.4120号壬戌—甲子年(962—964)布褐等破历：

土布一匹，于索盈达面上买柽一车用。

按：土布一匹，准麦粟四石，即柽一车值麦粟四石。

⑦P.4763号己酉年(948？)十二月十一日：

柽一车，折〔布〕六十尺

(6)白刺

P.2838号中和四年(884)正月沙州上座体园等斛斗破除及见在牒：

麦四石、粟三石，买白刺五车。

按：即白刺一车为麦粟一石四斗。

(7)枝：

P.2838号中和四年(884)正月沙州上座体园等斛斗破除及见在牒：

麦一石四斗，买枝一车用。

(8)白刺和枝。

P.2838号中和四年(884)正月沙州上座比丘尼体园等斛斗破除及见在牒：

麦二石一斗、粟二石一斗、麦二石五斗、粟二石五斗，买枝五车、白刺三车等用。

麦五石六斗、粟二石八斗，买白刺二车、枝四车用。

按：据白刺与枝项，白刺与枝一车各为麦粟一石四斗。与此条记载价相近。

七、纸张、工具、什物价

1.纸张

P.6002号归义军张氏辰年某寺诸色斛斗入破历计会：

纸一贴，准麦五石。

按：纸一贴，约五百张，即纸一张，价值麦一升。

又P.2049号背沙州同光三年和长兴二年两件诸色入破历计会记载，纸一张均加麦粟一升计算。

2.镬

北图372:8462号吐蕃丑年——未年某寺得付麦油布历：

寅年镬一具，折麦二石二斗。

3.车小头钏

S.1350号大中五年(851)僧光镜赊买车小头钏契：

大中五年二月十三日，买车小头钏一枚，作价值布一百尺，十月填纳。

按：二月买，十月付款。中间相差八个月，加上利息因素，当时即付款的时价应低得多。

4.掘

P.2838号中和四年(884)正月沙州座比丘尼体园等斛斗破除及见在牒：

麦一石四斗、粟七斗，买掘十五笙用。

麦六石二斗，买掘三十一笙用。

按：掘，疑即橛。以上二笔，橛一笙价为麦粟一斗四升或二斗。

5.斧

S.6233号背(公元9世纪)某寺诸色斛斗破历：

三石，买斧一量。

6.铛

北图图字14号丙辰年十二月十八日氾流口卖铛契：

口斗五升铛一口，作铛价麦粟三十石。

7.缴子

P.4763号丁未年三月十二日分付邓梨物色名目：

戊申年(946?)九月十一日，缴子一面，折物二十七石。

按：物指麦粟。

8.罗轮

P.6002号归义军张氏辰年诸色入破历计会：

罗轮价麦一石四斗。

按：罗轮为碾硙重要部件。

9.袋

P.3631号辛亥年(951)善因、愿通将物色折债历：

褐袋一口，折麦粟四石。

八、菜蔬食料价

1.姜

P.3034号(吐蕃占领敦煌前)买卖姜布等历：

买姜五两，两别六十文。

宋坚齐姜二两，两别六十文。

〔姜〕六两，两别六十文。

姜二两，两别六十文。

高贞买姜一两，准五十文。

王郎取姜九两、六两，两别五十文。

令孤元姜一两，准五十文。

2.桂心

P.3034号(吐蕃占领敦煌前)买卖姜布等历：

桂心二两，两别二十文。

3.胡粉

P.1912号吐蕃丑年正月巳后入破历稿记载一十六人次均为胡粉一两准麦四石。如：

胡粉半两，准麦两石。

张三一两，准麦四石。

宋荣粉二两，准八石。

五十四人次为胡粉一两，准麦五石。如：

赵庭琳粉半两，准二石五斗。

广逸妹一两，准麦五石。

吕江清一分，麦一石二斗五升。

按：四分为一两，一分为一石二斗五升，则一两为五石。

程贲母半两一分，准三石七斗五升。

此外，有“阴米老母一分一石五斗”。即一两准麦六石，比较特殊，疑一石五斗为一石二斗五升之误。

4.沙糖

P.2583号吐蕃甲年比丘尼修德等施舍疏：

沙唐一两，崇哲取，准三斗。

按：唐即糖，三斗指麦。

5.草豉

S.5927号背戌年某寺诸色斛斗入破历计会：

麦八斗，买草豉二石用。

6.菌子

S.5927号背戌年某寺诸色斛斗入破历计会：

戌年麦一斗，买菌子一斗用。

按：菌子即蘑菇。

九、买卖牲口价

1.马

①P.3359号P.3664号拼合天宝十三载(754)敦煌郡会计牒：

马一百匹，当绢二千五百匹。

按：即马一匹，当绢二十五匹。

②P.2504号(公元10世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒稿：

八岁父马一匹，准绢二匹。

2.牛

①P.2583号吐蕃申年比丘尼修德等施舍疏：

福田牛八头，折得麴塵绢两匹，绯绢三匹，紫绫一匹，折绢三匹，每牛一头，得绢一匹。

②P.2504号(公元10世纪)龙勒乡百姓曹富盈牒稿：

绢一匹，断牛一头。

③S.5807号S.5826号拼合吐蕃未年(807)尼明相卖牛契：

黑牸牛一头，三岁。准作汉斗麦一十二石、粟二石，共十四石。

④S.1475号吐蕃寅年(822)令狐宠宠卖牛契：

紫犍牛一头，六岁，麦汉斗一十九石。

⑤S.6233号吐蕃寅年换牛契：

紫犍牛一头，八岁，博回青草驴一头，贴细布一匹。

⑥S.2447号吐蕃亥年(831)十月一日以后诸家散施入经物历：

三岁牸子一头，出唱得纸三十帖。

按：上引纸一帖准麦五石，即合一百五十石。似价太贵。

⑦P.4083号丁巳年(957？)唐清奴买牛契：

五岁耕牛一头，断作价值生绢一匹，长三丈七尺。

3.羊

P.2838号中和四年(884)正月沙州上座比丘尼体园等解斗破除及见在牒：

羖羊一母子，准油二斗五升。

按：据上引，油一斗准麦二石，即合麦五石。

十、雇佣牲口价

1.驼

①P.2825号乾宁三年(896)冯文达雇驼契稿：

雇八岁黄父驼一头，敦煌至京来回，准绢五，现付。

②北图殷字41号癸未年(937?)二月十五日张修造雇父驼契：

雇五岁父驼一头，敦煌至西州来回，官布一十六匹。到日交纳。

③北图殷字41号癸未年(937?)七月十五日张修造雇驼契：

雇六岁父驼一头，敦煌至西州来回，断作官布拾个(匹?)使入后三日内填还[2]。

④P.3448号背辛卯年(931?)董善通、张善保雇驼契：

雇十岁黄骆驼一头，敦煌至京来回，断作价生绢六匹。

⑤P.2652号丙午年(946)宋某雇驼契：

雇八岁父驼一头，敦煌至西州来回，断作驼价生绢一匹，正月至七月填还。

2.牛

S.6341号壬辰年(932?)雇牛契：

雇黄自〔牸〕牛一头，年八岁，断作雇价每月一石。

十一、买卖人口奴婢价

1.卖儿

S.3877号丙子年(916)阿吴卖儿契：

阿吴将儿庆德七岁，出卖与令狐信通，断作时价，乾湿共三十石。

按：乾湿一般指麦粟乾湿各半。

2.卖婢

S.1946号宋淳化二年(991)韩愿定卖妮子契：

韩愿定将家妮子名塩胜，年可二十岁，出卖与常住百姓朱愿松妻男，断偿女人价生熟绢五匹。内熟绢一匹，断出褐六段，白褐六段，共十二段，各长一丈二尺。

十二、工价

1.使用车牛具

北图372：8462号吐蕃丑年——未年某寺得麦油布等历：

寅年正月五日，使车牛七日，折麦三石五斗。

三月五日，使车牛种两日，折麦一石。

九月十日，使车牛两日，折麦一石。

按：据以上所载，使用车牛具耕种一日为麦五斗。

2.解木工

S.6829号丙戌年(806)正月十一日已后缘修造破用历：

四月二日，出麦七斗，付曹昙恩解木七日价。

同日，出麦二斗，付索家儿解木二日价。

又一日，价麦一斗。

九日，出粟七斗，付索鸾子充解木五日价。

按：据以上所载，解木一日价为麦一斗或粟一斗四升。

3.书幡

北图372：8462号吐蕃丑年——未年某寺得付麦油布等历：

丑年，杜都督当家书幡卅二口，每一口麦一石，准麦三十二石。

寅年，僧海印书幡十二口，每口麦一石二斗。

卯年，僧福渐书幡一口，每口麦一石二斗。

4.写经

P.2912号吐蕃占领敦煌时期康秀华疏：

写大般若经一部，施银盘子三枚三十五两，麦一百石，粟一十五石，粉四斤，充写经值。纸墨笔自供足。

按：前引录文，银一两折麦三石，三十五两共折麦一百五石。胡粉一两折麦四石或五石，四斤为六十四两，共折麦为二百五十六石，或三百二十石。写大般若经一部共合麦粟四百七十六石，或五百四十石。

以上所录物价共十二类八十多种二百四十多笔。时代，以有纪年的文书计算，上起天宝三载(744)，下讫宋淳化二年(991)。可分为二个时期，前一时期为唐朝直接统治的天宝年代，商品经

济发达，都以货币为价值尺度，有和籴估价和时价二种。后一时期，为吐蕃和归义军张氏及曹氏统治时期，商品经济萎缩，主要以麦粟其次以布及绢为价值尺度和交换手段。

从同一时期同类物品价格对比中可以看出，天宝年代的物价变动升降情况是：

小麦，天宝三、四载，和籴估价上升百分之十二。

青麦，天宝三、四载，和籴估价上升百分之十六。

豌豆，天宝三、四载，和籴估价上升百分之十七。

床，天宝三、四载，和籴估价上升百分之十八。

粟，天宝三、四载，和籴估价上升百分之十九。

粟，天宝六载比四载，和籴估价下降百分之三十八。

大生绢，天宝六载比四载和籴估价，下降百分之二十。

吐蕃和归义军时代，实行物物交换，布一尺一般折麦粟一斗，油一升折麦粟二斗，麻一斗折麦粟二斗。以天宝年代与吐蕃和归义军时代相比，突出的一点是纺织品价格普遍上升。如天宝四载，大生绢一匹，和籴估价为四百六十五文，小麦一石和籴估价为三百七十文，大生绢一匹折小麦一石二斗；而在吐蕃和归义军时代，布一匹折麦粟一般为四石以上。所谓布，即敦煌当地出产的麻布，亦称土布，比天宝年代内地输入的大生绢，质量次得多，价格低得多。后一时期布帛价格比天宝年代上升了几倍。影响布价上升的因素很多，但主要原因，在于天宝年代唐朝在河西地区广泛推行和籴，从内地运去大批布绢，换取粮食，解决驻军的粮食供应，人为地提高了粮价，降低了布帛价。河西陷蕃以后，敦煌与内地交通阻隔，内地不再运去大宗绢布，纺织品缺少，价格上升，土布一尺折麦一斗、土布一匹折麦粟四石（或四石多）是当时通行的比价。至于外地输入丝织品，如绢、绫、罗等价上升更高。

注释：

〔1〕池田温：《中国古代物价的考察——以天宝元年交河郡市估案断片为中心(1)(2)》，《史学杂志》第77卷第1、2期，1968年1、2月。

〔2〕郑学檬：《从敦煌文书看唐代河西地区的商品货币经济》，见《敦煌吐蕃出土经济文书研究》。

唐代均田地段四至辨疑

华南师范大学　　杜绍顺

在敦煌文书的唐代户籍、手实中，受田地段的四至有的写作“自田”；在吐鲁番出土的有关文书中，则除了有相当于“自田”的“自至”之外，还有“常田”、“部田”、“口分”、“易田”等写法。弄清楚这些写法的含义，将有助于深入了解唐代均田制的内容和当时的土地占有关系。虽然已有许多中外学者对这个问题进行了研究，但意见分歧很大，尚需进一步探讨。

一、“自　田”

关于“自田”的含义，有三种意见：其一，“自田”是均田之内的土地，即本户的受田互为“自田”；其二，“自田”是均田以外的私有土地；其三，“自田”有的是均田以内的土地，有的是均田以外的私有土地。笔者赞成第三种意见，试作补充论证。

池田温先生著《中国古代籍帐研究·录文·敦煌籍帐》收录了不少唐代敦煌地区的户籍和手实。我们可根据这些材料作“抽样调查”。

《敦煌籍帐》共收录了八十七户唐代敦煌地区的户籍和手实，其中三十八户的受田地段和四至均完整，其余三十二户的受田地段和四至不同程度残缺，五户的受田地段亩数之和与“已受田”亩数不符，十二户未受田或户除，列表如下：

编号	户主姓名	受田地点	段数	“自田”数	文书名称
1	邯寿寿	城东卅里两支渠	8	8	7世纪后期沙州敦煌县龙朝乡籍
		城东卅里两支渠	1	0	
2	缺	城东卅里两支渠	4	3	武周大足元年(701)沙州敦煌县谷乡籍
3	索咎才	城东卅里两支渠	3	3	同　上
		城北廿里无穷渠	1	1	
4	张玄均	城东卅里乡东渠	5	3	同　上
		城东卅里两支渠	4	2	
		城东卅里三支渠	1	0	
		城北廿里无穷渠	1	0	
5	缺	城北七里八尺渠	9	4	唐先天二年(713)沙州敦煌县平康乡籍
		城北四里八尺渠	1	1	
6	缺	城北七里八尺渠	7	9	同　上
		城西五里西支渠	1	1	
		城西七里塞门渠	1	0	
		城北四里西支渠	1	0	
		城西七里宜秋西支渠	1	0	
7	缺	城东十五里瓜渠	6	4	唐开元十年(722)沙州敦煌县悬泉乡籍
8	赵玄义	城东廿里沙渠	5	7	同　上
9	氾尚元	城东廿里沙渠	3	2	同　上
10	赵玄表	城东廿里沙渠	2	0	同　上

（续上表）

编号	户主姓名	受田地点	段数	"自田"数	文书名称
		城东十五里沙渠	1	0	
11	缺	城南七里阳开渠 城南七里灌津渠	4 2	1 1	唐开元十年(722)沙州敦煌县莫高乡籍
12	缺	城西十里平渠 城西七里阳安渠 城西廿里长西渠	2 1 1	0 0 0	唐天宝六载(847)敦煌郡敦煌县龙勒乡都乡里籍
13	曹思礼	城西十里高渠 城西七里高渠 城西十里白土渠 城西十五里高渠	3 2 1 1	1 0 1 0	同　上
14	刘智新	城西七里平渠	5	1	同　上
15	阴承光	城西七里阴安渠 城西十里胡渠	7 1	2 0	同　上
16	徐庭芝	城西十里高渠 城东卅里乡东渠	5 1	0 1	同　上
17	程思楚	城西七里平渠 城西七里孟授渠	10 1	1 0	同　上
18	程什住	城西十里平渠 城西七里平渠 城西七里孟授渠 城西十里葡桃渠	8 3 1 1	3 0 0 0	同　上
19	程仁贞	城西十里平渠 城西十里河北渠	3 1	1 0	同　上

续上表

编号	户主姓名	受田地点	段数	"自田"数	文书名称
		城西七里平渠	1	0	
20	程大忠	城西十里平渠	7	2	同　上
		城西七里平渠	2	2	
		城西五里孟授渠	2	0	
		城西十里孟授渠	1	0	
21	程大庆	城西十里平渠	4	0	同　上
		城西七里平渠	1	1	
		城西五里孟授渠	1	0	
22	程智意	城西十里平渠	7	1	同　上
		城西七里平渠	4	3	
		城西五里孟授渠	3	0	
		城西十里武都渠	1	0	
		城西七里武都渠	1	1	
23	令狐仙尚	城西十里高渠	2	0	同　上
24	卑二郎	城西十里平渠	7	3	同　上
		城北卅里神农渠	1	0	
25	赵大本	城东十五里八尺渠	7	3	唐大历四年(769)沙州敦煌县悬泉乡宜合里手实
		城东廿里沙渠	1	0	
26	张可曾	城东廿里沙渠	8	8	同　上
27	索思礼	城东十五里瓜渠	8	0	同　上
		城东一里孟授渠	1	0	
28	安游景	城东十五里瓜渠	7	6	同　上
29	安大忠	城东十五里瓜渠	3	1	同　上

（续上表）

编号	户主姓名	受田地点	段数	"自田"数	文书名称
30	令狐朝俊	城东十五里瓜渠	9	6	同　上
31	令狐进尧	城东十五里瓜渠	13	9	同　上
		城东廿里沙渠	8	9	
		城东廿里赵渠	1	1	
		城东廿里胡渠	1	0	
		城东十五里沙渠	1	0	
32	令狐娘子	城东十五里瓜渠	1	3	同　上
33	索仁亮	城东十五里瓜渠	13	4	同　上
		城东廿里瓜渠	5	3	
34	索如玉	城东十五里瓜渠	2	0	同　上
35	杨日晟	城东十五里瓜渠	9	1	同　上
36	李大娘	城东十五里瓜渠	12	6	同　上
37	樊黑头	城东卅里三支渠	4	5	同　上
38	唐元钦	城东廿里沙渠	4	2	同　上

说明：

（1）"编号"为笔者所编；

（2）"段数"指同户同地点受田段数，但不包括"居住园宅"；

（3）"'自田'数"指同户同地点的各段受田中出现的"自田"次数。

从表中，虽然我们不能逐户逐地点地判断出全部"自田"何所指，却可以看出"自田"有的是均田以外的私田，有的则可能是均田之内的受田，先看在哪些情况下，"自田"是均田外私田。

第一种情况：同户同地点的受田只有一段，而其四至中有"自田"的，不论"自田"出现几次，都不可能指受田，只能指均田

外私田。因为受田互为“自田”的一个必须条件是，同户同地点的受田要有二段以上。表中的3号索訔才户，在“城北廿里无穷渠”的受田，5号缺名户在“城西四里八尺渠”的受田，6号缺名户在“城西五里西支渠”的受田，13号曹恩礼户在“城西十里白土渠”的受田，16号徐庭芝户在“城东卅里乡东渠”的受田，21号程大庆户在“城西七里平渠”的受田，22号程智意户在“城西七里武都渠”的受田，31号令狐进尧户在“城东廿里赵渠”的受田，各在同地点的一段受田的四至中出现一次“自田”。32号令狐娘子户，在“城东十五里瓜渠”受田一段，其四至中出现三次“自田”。这些“自田”都是均田外私田。

第二种情况：虽然同户同地点的受田在二段以上，但在四至中只出现一次“自田”，这“自田”也是均田外私田，而不可能指受田。因为只有在同户同地点的不同地段上出现二次以上的“自田”，才能构成受田互为“自田”的格局。表中，11号缺名户，在“城南七里灌津渠”受田二段，在“城南七里阳开渠”受田四段；13号曹恩礼户，在“城西十里高渠”受田三段；14号刘智新户，在“城西七里平渠”受田五段；17号程思楚户，在“城西七里平渠”受田十段；19号程仁贞户，在“城西十里平渠”受田三段；22号程智意户，在“城西十里平渠”受田七段；29号安大忠户，在“城东十五里瓜渠”受田三段；35号杨日晟户，在“城东十五里瓜渠”受田九段。以上八户在九个地点的受田，虽然段数自二段至十段不等，但各地点均出现一次“自田”，这些“自田”也都是均田外私田。

第三种情况：同户同地点的受田在二段以上，虽然“自田”数出现二次以上，如果均出现在同一段受田上，其“自田”也是均田外私田。因为这样也不能形成受田互为“自田”的格局，可以排除“自田”为受田的可能性。表中，20号程大忠户在“城西七里平渠”受田二段，其四至分别为：

东渠　西自田　南自田　北渠

东郑表 西渠 南郑头 北郑 [1]

这二见"自田"当属均田外私田。

在这三种情况之外的"自田"，当然也有属于均田外私田的，但很难区分出来。

再看有的"自田"是均田内受田的根据。

同户同地点的受田段数较多，其四至中出现的"自田"数也较多，其中有的"自田"可能属于受田，因为许多段受田集中于同一个地点，不能排除某些地段相互为邻的可能性。再考虑到，为了耕作的方便，授田时在可能条件下，同户的受田应尽可能集中，受田地段相互为邻的可能性更是应该存在的。从表中所反映的受田情况可以看出，虽然总的来说各户受田地点是较分散的，但同时又有相对集中的倾向。如有些户，全部或大部分受田都集中于同一个地点(表中一目了然，无须赘引)。就是这种倾向的反映。受田地点之所以较分散，是由于客观条件的限制，因为土地经常还、受，可供授出的土地与受田户原有土地不在同一地点上，只能这样授受。如果可供授出的土地有的恰与受田户原有土地相邻(这种可能性是不能排除的)，政府授田时就没有必要把这块土地授予他户，而将距离远、土质相同的土地授予该户。那种认为受田的实际情况"与田令中土地授受'务从近便，不得隔越'的规定完全不符"的看法，并不完全符合实际情况。或问，如果同户受田地段相邻，有没有合为一段计算的可能？若合为一段计算，岂不就不存在受田互为"自田"的现象了吗？我看没有这种可能性。因为那样一来，每次授受土地，地段都要重新区划、统计，会增加许多麻烦；而且，各段土地还有"永业"、"口分"之别。合在一起计算也不便于区分。总之，合在一起计算是与均田制度不适应的。

既然同户同地点的受田地段相互为邻，在地段的四至中就有反映，而四至的各种写法中，只有"自田"才可能反映这种关系。四至其他的写法是：人名，指的是他户的受田；"渠"、"路"、

“道”、“泽”、“河”、“读”（渎？）、“岸”、“井”、“塚”、“墓”、“坑”、“石”等，这些都是自然标志，根本不是田；“荒”、“官田”、“观田”、“退田”等，也显然不是本户的受田；“园”、“宅”，不能排除有的指本户受田的可能性（受田地段列有“居住园宅”，但不注四至），但这种写法很少，而且所反映的也只是“居住园宅”与其他地段的关系，不反映其他地段之间的关系，所以，能够反映受田地段（不包括“居住园宅”）相互为邻关系的，便只有“自田”了。

均田户受田地段四至的某种写法，既有时表示各段受田之间的相邻关系，也有时表示受田与本户均田外私田的相邻关系，这种现象是有历史渊源的。西魏大统十三年敦煌计帐文书[2]载侯老生户受田情况：

一段十亩麻　舍南一步　东至曹匹智拔　四至侯老生　南至拨　北至渠

一段廿亩正　舍四五步　东至麻　西至刘文成　南至元兴　北至道

右件二段户主老生分　麻正足

一段五亩麻　舍四卅步　东至老生　西至文成　南至老生　北至渠

一段十亩正　舍南一里　东至曹鸟地拔　四至文成　南至圻　北至老生

右件二段妻腊腊分　麻正足

一段十亩麻　舍西一步　东至舍　西至渠　南至阿各孤　北至曹羊仁

一段八亩正　舍南十步　东至渠　西至丰虎　南史敬香　北至渠

右件二段息阿显分　麻足　正少十二亩

一段一亩居住园宅

侯老生受田共二段，十亩麻田段"西至侯老生"，廿亩正田段"东至麻"，这二段相邻。这种格局相当于唐代的受田互为"自田"，只不过写法不同而已。

妻腊腊受正田十亩段，"北至老生"。这个"老生"应即侯老生。但指的是哪块地呢？是指侯老生的十亩麻田或廿亩正田吗？不可能。因为这二段地，分别为"南至ount"、"南至元兴"。根本不可能与腊腊的十亩正田相接。因此，这个"老生"只能指侯老生的均田外私田。

众所周知，北朝、隋、唐都推行均田制，虽然具体规定有些变化，但其基本精神、实质都是一脉相承的。这样看来，上述情况很可能从北朝到唐代都是存在的。

二、"常田"、"口分"及其他

有同志认为，吐鲁番出土文书中，唐代西州均田地段四至中的"常田"、"口分"、"易田"、"部田"均系本户自己的永业或口分田[3]。其实，并非如此简单。

1."常田"

地段四至写作"常田"的，在户籍、手实、给田簿和退田簿中均有出现。其中二例，可以判断出其"常田"不是本户的受田。

"唐开元四年(公元716年)西州高昌县安西乡安乐里籍"载一缺名户受田情况：

壹拾亩永业

壹拾亩肆拾步已受

应受田柒拾陆亩　肆拾步居住园宅

陆拾伍亩贰佰步未受

(1) 壹段贰亩永业□□城西贰里孔进渠　东至渠　西张住海　南安苟仁　北傅阿洛子

(2) 壹段壹亩永业□□城南贰里索渠　东安浮利　西至荒　南至渠　北至渠

(3) 壹段壹亩永业常□城南捌里满水渠　东至渠　西至荒　南至渠　北至渠

(4) 壹段壹亩永业□田□易　城东伍里胡道渠　东至荒　西管曹　南管曹　北至渠

(5) 壹段壹亩永□　□□城西七里榆树渠　东至渠　西追福寺　南曹守龙　北张延达

(6) 壹段贰□□□□田叁易　城东五里胡道渠　东至渠　西常田　南夏护　北夏护

(7) 壹段贰亩永业部田叁易　城西七里毛头渠　东张董武　西王怀愿　南至渠　北卫延欢

(8) 壹段肆拾步居住园宅[4]

(各段前之编号为笔者所加，后同。)

该户第六段受田的四至有“西常田”，这个“常田”不可能是该户的受田。这段田位于“城东五里胡道渠”，在这个地点的其他受田只有第四段。第四段缺二字，上行缺字当为“部”字，因为下行有一“易”字，其前的缺字不是“贰”就是“叁”(这在吐鲁番文书中是通例)，在吐鲁番文书中，“贰易”、“叁易”注明者均为“部田”。既然第四段田不是“常田”，第六段田的“西常田”当然不是指这段田。其他各段受田的地点都与第六段不同，不管是否“常田”都不相干。

“武周载初元年（公元690年）西州高昌县宁和才等户手实”载宁和才受田情况：

合受常部田

（1）一段二亩常田　城北廿里新兴　东渠　西道　南道　北曹君定

（2）一段一亩部田三易　城北七里沙堰渠　东渠　西常田　南张延守　北魏善亮

（3）一段一亩部田三易　城南五里马堆渠　东张沙弥子　西张阿仲　南　北渠

（4）一段一亩部田三易　城西五里胡麻井渠　东渠　西魏文济　南渠　北曹粟堆

（5）一段卌步　居住园宅[6]

第二段的四至中有“西常田”，其他各段受田注为“常田”的只有第一段。但第一段受田位于“城北廿里新兴”，而第二段受田位于“城西七里沙堰渠”，二者相距甚远，不可能相邻。其他各段受田，除一段居住园宅外，都注为“部田”“三易”，且在不同地点上。所以，第二段受田中的“西常田”不是指该户的受田。

2.“口分”

“唐天宝年代交河郡蒲昌县？籍”载一缺名户受田：

陆亩肆拾步已受　陆亩永业
应受田壹倾陆亩　肆拾步居住园宅
玖拾玖亩贰佰步未受

（1）壹段贰亩永业常田　城南壹里　东至渠　西至路　南至渠　北口分

（2）壹段壹亩永业部田　城南壹里　东至渠　西至路

南至荒　北至荒

（3）壹段叁亩永业贰亩常田 壹亩部田　城南壹里　东至泽　西至

泽　南至泽　北还公

（4）壹段肆拾步居住园宅[6]

第一段受田的四至有“北口分”。这“口分”田显然不是指该户的受田，因为该户根本没有口分田，除一般为“居住园宅”外，其他各段全部是永业田，那未这个“口分”只能指其他户的口分田。

3.“易田”

“唐开元二九年前后西州高昌县退田簿及有关文书”载：

户大女赵大观死退壹段贰亩永业常田　城西贰里孔进渠

东赵住子　西严君住　南至渠　北至渠

壹段贰亩永业部田　城西拾里苏其渠　东至渠　西至渠

南易田　北麴延亮

壹段壹亩永业部田　城西七里坚石渠　东赵横　西至渠

南麴悦　北至渠[7]

如果这三段田即是该户原全部受田，第二段田的“南易田”不可能指另二段田，因为三段田各位于三个不同地点，不可能相邻。如果该户还有其他受田者，这里的“南易田”是否指该户的受田则难断定。

以“部田”作为地段四至的，笔者仅在“周如意元年(公元692年)西州高昌县诸堰头等申青苗数佃人牒”中见二例：“[　　　] [　　]亩麦 [　　]　东部田　西渠　南大女[　　]北[”[8]，“□□颠贰亩自佃一瓜一麦　东部田　西白朝仁　南荒　北窦父师”[9]。此

外，地段四至中出现“常田”、“口分”、“易田”的还有数例：“唐开元年间西州高昌县顺义乡籍”载一缺名户的受田，残存五段，其中一段为：“□□叁易□□米严弥西至荒　南至荒　北常田”[10]“唐贞观某年西州高昌县范延伯等户家口田亩籍”载范延伯的受田，残存四段，其中一段为：“一段二亩口分　城东一里胡道　东刘善愿　西常田　南□□”[11]，“唐开元二九年前后西州高昌县退田薄”载一缺名者退田五段，其中一段为：“□□白渠　东常田　西麴达　南自至　北东□”[12]。另载一缺名者退田六段，其中二段为：“□□分　西口分　南口分　北还公”，“□□至道　西至渠　南至荒　北易田”[13]。“唐开元二九年（公元741年）西州高昌县给田簿”载“给鄯南”：“一段二亩　部田　城南四里白渠　东常田”（余缺）[14]，给一缺名者田残存一段：“□□东口分　西口分　南口分　北还公”[15]。给“仙充”二段田，其中一段为：“□□部东至道　西至渠　南至荒　北易田”[16]。以上这些材料，由于受田总段数、各段的地点等不明，均不能确断其四至中的“部田”、“常田”“口分”、“易田”是否指本户的受田。总之，从现有材料中还找不出一例可以证明这些写法确指本户受田。

至于这些四至的写法确指什么，除了上举关于“口分”一例可判断出其“口分”是指别户受田外，其他尚无法断定。对此，于其进行没有多少根据的推测，不如暂时阙疑。

注释：

[1]《中国古代籍帐研究·录文》第206——207页。

[2]山本达郎：《敦煌发现计帐式文书残简——大英博物馆所藏斯坦因

带来汉文文书六一三号》，载《东洋学报》第三七卷，第二、三号。

[3]见《也谈“自田”兼论与唐代田制有关的一些问题》，载《中国经济史研究》1986年第2期，

[4]《吐鲁番出土文书》第八册，第317——318页。

[5]同上书，第七册，第415页。

[6]《中国古代籍帐研究·录文》第259页。

[7]同上书，第399页。

[8][9]同上书，第332页。

[10]同上书，第252页。

[11]《吐鲁番出土文书》第四册，第222——223页。

[12]《中国古代籍帐研究·录文》第400页。

[13]同上书，第401页。

[14][15][16]同上书，第422页

关于陈寅恪先生对蒙古学的贡献和治学方法的一些体会

中国社会科学院　　蔡美彪

陈寅恪先生博学广识，在许多学术领域做出了重大的贡献，对我国的历史学发展发生过重大的影响。蒙古学只是其中的一个领域。我仅就这个领域中他的贡献和治学态度与方法，讲一些个人的很粗浅的体会。

陈先生对蒙古学的贡献，主要是对《蒙古源流》一书的研究。蒙古源流是明朝万历年间内蒙古鄂尔多斯贵族萨囊彻辰所撰述的一部蒙古史书，清乾隆时被收入四库全书。由于本书中夹有不少神话传说，与元代蒙汉文史书多有不同，因而人们对它的来源和性质往往困惑不解。1930—1931年间，陈寅恪先生陆续发表了四篇论文，对本书作了多方面的研究，其中尤以《彰所知论与蒙古源流》一文对本书的源流做出了确切的论证。第一，依据对汉、藏、蒙文献的比较研究，第一次指出，《蒙古源流》的基本观念和编撰体裁，都是取之于元代吐蕃喇嘛八思巴所著的《彰所知论》，是蒙古史料的另一系统。第二，勘对东西方多种文献，把文献记载中关于蒙古族起源之观念，分为四类。指出本书是在《蒙古秘史》所追加的史层上，又增建天竺、吐蕃二重建筑，是"糅和数民族之神话，以为一民族之历史"。第三，考订本书的汉文译本，是乾隆时据满文本译出的。而满文本又是译自成衮札

布进呈的蒙文本，从而使蒙、满、汉诸本之异同，得以疏解，也使辗转翻译中的疏误得以订正。经过陈寅恪先生的精辟的研究，原来使人困惑不解的一些难题，得以了然通解，探明了《蒙古源流》一书的本来面貌，对此后的蒙古史研究产生了重大的影响。

自从晚清西北史地之学兴起以来，蒙古史研究日益受到我国学者的重视。但直到30年代以前，如洪钧、屠寄、柯凤荪等人的研究，还是走证补或重修正史的老路。由于不能通解多种民族的语言文字的译名，因而不免产生疏误。陈寅恪先生在他的研究中，首先应用了西方汉学家的对音勘同的译名还原方法。在关于蒙古源流的其他三篇论文中，勘对满、蒙、汉文本译名的异同，对汉文史籍中的藏王译名和蒙古史籍中的汉地译名，分别作了订正。在另一篇研究元史的论文《元代汉人译名考》中，论证了汉文史籍中的“汉人”一词，即是波斯文和蒙文史籍中的札忽惕，从而使习见的“汉人”一名得到了确切的解释。我国的蒙古史研究，自30年代以来，由于转入专题研究和对音勘同方法的利用而进入了一个新阶段，陈寅恪先生应是这个新阶段最早的开拓者。

陈先生对蒙古学所做的贡献，其意义不仅限于某些具体的结论和具体的方法，而且在更广泛的意义上给人们以许多宝贵的启示。我个人的体会，有以下几点。

第一，关于博与精。陈寅恪先生是史学史上罕见的渊博学者，他在历史学、古典文学、语言学、佛学等许多领域都有很高的造诣，并且通晓多种民族的语言文字。正是在这样广博坚实的基础上，他才能发前人未发之覆，解决别人所不能解决的许多难题。他关于蒙古学的几篇论文，融合贯通蒙、藏、波斯等多种文字的文献，并广泛参考各国学者的成果，提出了创造性的见解，为蒙古史的研究开辟了新的境界。博学才能精深，这对于我们后学来说，是十分宝贵的启示。历史上的各类事物，本来都是相互联系、相互影响的，一个研究者倘若把自己的眼光局限在狭

隘的范围，便只能做一些表面文章，而难以对客观事物的内在联系有所发明。我们这一代从事史学工作的人，每当怀念老一辈科学家的时候，不能不深感自己知识的不足。至于我自己，自然比别人有更深的感触。现在一些青年朋友，也常常因为基本功较差、知识面较窄，而在工作中遇到障碍。所以，在纪念陈寅恪先生学术成就的时候，学习他青年时期不惜付出巨大力量、不懈地扩展知识领域的可贵的求知精神，对我们具有十分重要的意义。

第二，关于小与大。陈寅恪先生是史学界的泰斗，他虽然从事于大量的历史考据工作，但被公认为高于同时代一般考据学家，而在他所从事研究的各个领域，都处于执牛耳的地位。这是因为他所考据的一些课题，虽然看起来似乎琐细，但往往包含着重大的学术意义。他考订彰所知论与蒙古源流的关系，从而探明《蒙古源流》这部著作的性质，使过去被认为真伪混杂的一部著作，得以呈现出多方面的价值，历史学家可以透过神话的纱幔去吸取可信的史实；宗教学和文学研究者也可以从中探讨神话传说在藏族和蒙族之间的传播。意义是重大的。考订元代具有特殊意义的“汉人”这一译名的源流，从而使元代史料中的许多疑难都可迎刃而解。虽然不能说他的每篇考据文章并具重大的学术意义，但他的大量考据文章，都并非只见树木，不见森林，而是通过对典型树木的精细解剖来揭示森林的概貌。既不同于脱离实际的空泛推想，也不同于缺少意义的烦琐考据，而是由小见大，由具体见一般。表现了谨严的治学态度和习用的研究方法。这虽然不是科学研究中唯一的研究方法。但仍然是我们应当学习和继承的方法之一。

第三，关于中与西。陈寅恪先生对于我国传统的民族文化有很高的造诣，同时又较早地研究西方学术，对西方许多流派的学术思想与方法，有着广泛而深刻的理解。我感到，陈先生在他的许多著作中，都是力求把中西学术的精粹相结合，从而形成自己

的特殊风格和独到见解。学贯中西，融合无间。他关于蒙古史研究的几篇论文，也就是这样的著作。他在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中，曾经对如何对待中西学术文化的问题，提出过很多精辟的见解。他认为"中国自今日以后，即使能忠实输入北美或东欧之思想，其结局当亦等于玄奘唯识之学，在吾国思想史上，既不能居最高之地位，是亦终归于歇绝者。"他依据二千年来思想史的启示，进而指出，"其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位"，使二者相反相成。陈寅恪先生是一位杰出的爱国的史学家。他的爱国思想不仅表现在他的生平行动中，在关于中西文化的学术观点中也有着深刻的体现。而他的许多学术著作，正是在实践着他自己的这些观点。当然，外来学说必须和本国实际相结合，这不仅是基于爱国的需要，而且是许多国家的历史和思想史反复证明了客观规律，是不以人的意志为转移的。陈寅恪先生正是依据对中西文化的广泛而深刻的研究，才作出了如此精辟的论说。他在这个报告中还提到他的学问是"不古不今"、"不中不西"的，思想囿于咸丰、同治之世，近于曾湘乡、张南皮之间。这当然不是讲政治，而是讲文化思想。据我们理解，这是表明他不同于曾国藩对封建文化的顽固守旧，但比提倡西为中用的张之洞，更加强调继承和发扬民族文化传统。这大概是有所为而发的。它的另一方面的意义，即是不赞同当时所流行的否定民族传统、全面搬用西方的某些论说，特别是不赞同把西方哲学思想强加于中国古代的哲学。陈先生的这些论说在当时是有积极意义的。现在，我们处在开放的时代，如何继承和发扬民族文化和前辈史学家的优良传统，是史学工作者面临的新课题。陈先生在这方面的论说和实践，给予我们以重要的启示，足资借鉴。

我的最后的体会是，陈寅恪先生热爱社会主义祖国，为学术而献身的精神，是永远值得我们纪念的。

大家都知道，在中华人民共和国成立前夕，他完全有条件离开大陆而并不离开大陆，表示了对新中国的向往。此后，他参加了《历史研究》杂志的创建，担任编辑委员，并在这个刊物上连续发表自己的论文。当中国共产党中央提出“百花齐放、百家争鸣”的政策后，热爱祖国文化的陈先生更为振奋，留下了‘百花齐放听新音’等美好的诗句。他应邀参加中国人民政治协商会议，担任常务委员，以实际行动表示了对社会主义政权的积极的拥护和支持。不幸的是，此后不久，在党和国家的工作中出现了严重的左的错误，使祖国的建设和文化的发展遭受了巨大的损害。作为一位爱国的、正直的科学家，陈先生在他的诗文中，不时表露出一些愤激之情，这是完全可以理解的。这当然并不意味着对社会主义祖国及其领导者中国共产党的反对，而只是反映着对那些左的政策和行动的强烈不满。这种不满，包含着合理的、正当的内容，感情深处乃是出于对祖国的热爱和对文化前途的担忧。这当然不会影响人们对他的崇敬。左倾错误造成的混乱，使陈先生晚年处境艰难，学术工作受到不应有的干扰。这种遗憾，是永远无法弥补的。但是，热爱社会主义祖国的陈寅恪先生，作为爱国主义者和杰出的学者的光辉形象，将永远留在我们的心里。

陈先生自五十几岁即患目疾。我见到陈先生，是在1947年，那时他已开始失明。他接待客人，已不便握手，而只能拱手示意。但是，解放以后的二十多年间，他一直极力克服失明带来的巨大困难，坚持教学和著述，先后完成了近百万字的文史著作，而且不断开拓新领域，研究新课题。这在中外学术史上，大概是没有先例的。说到这里，我们不能不感谢多年来帮助陈先生工作的几位先生，正是他们无私地付出了繁重的劳动，才使陈先生的大量著作得所陆续完成，为学术界作出了贡献。当然，陈先生本人的献身精神和惊人的毅力，更使人由衷地景仰。人们可以同意或不同意陈先生的某些学术观点，却不能不为他的献身精神所感

动而叹服。在商品经济日益繁荣的今天，要推动学术事业的发展，提倡和发扬这种为学术而献身，仍然是十分必要的。历史研究工作，是艰苦的事业，用力甚多而收获甚难。只有发扬为学术而献身的精神，才有可能甘于清苦、不避艰难，埋头于所从事的事业。许多前辈科学家毕生奋斗的经验，告诉了我们一条真理：只有把自己贡献给所从事的事业，才有可能对这个事业做出自己的贡献。陈寅恪先生毕生著述的经历，再一次显示了这个真理。所以，永远应该向他学习。

陈寅恪与中国突厥学

中山大学　　蔡鸿生

本世纪初期，当陈寅恪先生以"求学之故，奔走东西洋数万里"[1]的时候，正值突厥学在国际范围内迅速兴起。1894年，丹麦语言学家汤姆森在哥本哈根发表《鄂尔浑叶尼塞突厥碑文的解读》一书，揭开了鲁尼体古突厥文之谜；1893、1899、1905和1911年，俄国语言学家拉德洛夫在圣彼得堡连续刊印四卷本的《实验突厥方言辞典》，为突厥语的比较研究奠定了基础；1900年，俄国历史学家巴托里德在圣彼得堡出版《蒙古入侵时期的突厥斯坦》，把中亚史地研究推到一个新阶段；1903年，法国"汉学"家沙畹的名著《西突厥史料》，也在圣彼得堡问世，展示了用中西文献互证的方法研究中亚突厥史的广阔前景。面对着世界学术的新潮流，寅恪先生奋励潜研，成了一名卓越的"预流"者。任教清华期间，他除讲授中亚史地课程外，还指导学生研究过北朝胡姓和突厥官制。在《朱延丰突厥通考序》中，寅恪先生回顾自己与突厥研究的关系说："龚自珍云，但开风气不为师。寅恪之与西北史地之学，适同璱人之所志"[2]。从留学时代的"预流"到回国后的"开风气"，寅恪先生对中国突厥学的直接贡献，并不是译释突厥碑，而是研究突厥史，尤其是唐帝国与突厥汗国的政治关系史。在这方面，也象在其他学术领域一样，他给后人留下了可贵的成果和经验。

一

6世纪中期兴起于阿尔泰南部的突厥汗国，在鼎盛的木杆可汗时代(553—572)，“其地东自辽海以西，西至西海万里，南自沙漠以北，北至北海五六千里，皆属焉。”(《周书》卷五〇《突厥传》)这个以阿史那氏为首的军事行政的联合体，到隋唐之际，虽分裂成东西两大汗国，仍然是当时亚洲内陆一股举足轻重的政治力量。

寅恪先生摒弃了那种把突厥史作为隋唐史附属品的陈旧观念，充分认识突厥汗国的历史地位。他在《论唐高祖称臣于突厥事》一文中[8]，作出“突厥在当时实为东亚之霸主”的结论。唐高祖向突厥称臣，是唐室讳莫如深的“国耻”，但从隋末争雄的国内外政治环境看，又是势在必行的权宜性“国策”。寅恪先生对此作了鞭辟入里的分析，揭出了温大雅《大唐创业起居注》曲为唐讳之苦心。下列两点，尤有“发覆”之功：第一，太原起兵改旗帜以示突厥，并非纯用突厥白旗，而是绛白相杂。按寅恪先生锐敏的观察，“唐高祖之不肯改白旗而用调停之法兼以绛杂半续之者，盖欲表示一部分之独立而不纯服从突厥之意”。第二，太宗与突厥可汗结盟，是按“突厥法”行事而成了“香火兄弟”。“故突厥可视太宗为其共一部落之人，是太宗虽为中国人，亦同时为突厥人矣”！这就说明，在隋末群雄中，李唐一支虽无例外地“北面称臣”，但却比刘武周辈有更高的独立性和策略性。

十年之后，唐室转弱为强，太宗击败颉利可汗，一举而摧毁了阿史那氏在漠北的统治，赢得了“天可汗”的国际性荣誉。这个新均势是怎样形成的？“寅恪案：北突厥或东突厥之败亡除与

唐为敌外，其主因一为境内之天灾及乱政，二为其他邻接部族回纥薛延陀之兴起两端，故授中国以可乘之隙。否则虽以太宗之英武，亦未必能致如是之奇迹"[4]。在这里寅恪先生把"奇迹"归于"外族盛衰之连环性"，而不是唐太宗个人的英雄气质。其史识之卓越，较之那种口头上反英雄史观，实际上行个人崇拜的时髦学者，何止霄壤之别。

唐与突厥霸权地位的急剧转化，很容易诱导出非科学的历史神话。寅恪先生有鉴于此，语重心长地写道："唐代武功可称为吾民族空前盛业，然详究其所以与某甲外族竞争，卒致胜利之原因，实不仅由于吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中国武力攻取之道，而为之先导也。国人治史者于发扬赞美先民之功业时，往往忽略此点，是既有违学术探求真实之旨，且非史家陈述覆辙，以供鉴诫之意，故本篇(指《唐代政治史述论稿》下篇)于某外族因其本身先已衰弱，遂成中国胜利之本末，必特为标出之，以期近真实而供鉴诫，兼见其有以异乎夸诬之宣传文字也。"[5]真是金玉之声！一个史识与史德统一的典范，跃然纸上。在烽火连天的40年代，在南驰苍梧的逃难途中，寅恪先生用他一贯的高度谨严来处理"赞美"与"求真"的关系，给"先民之功业"以实事求是的评价，坚决与那种"夸诬宣传文字"划清界线。这条重要的学术经验，到了80年代的今天，依然没有失去时效。

二

在唐帝国的政治生活中，突厥籍和突厥化的蕃将，占有十分重要的地位。寅恪先生的《论唐代之蕃将与府兵》[6]，既揭示了唐

代蕃将社会基础的演变，又论证了蕃将所特有的使用价值。

寅恪先生指出："治唐史者习知唐之用蕃将矣，然似未能辨唐代初期即太宗、高宗之用蕃将，与后来玄宗之用蕃将有重要之区别。"前期名将如阿史那社尔、契苾何力，后期名将如安禄山、哥舒翰，都曾为唐帝国建立过战功。但他们的社会地位是完全不同的，前期取自上层，后期取自下层。"太宗所任之蕃将为部落酋长，而玄宗所任之蕃将乃寒族胡人"，任用对象由部落酋长变成寒族胡人，是为了瓦解同一部落之内部酋与部属之间的从属关系，避免形成割据的局面。不过，"太宗、玄宗任用蕃将之类别虽不同，而有任用蕃将之必要则相等。蕃将之所以被认为重要，在其部落之组织及骑射之技术"。为了阐明蕃将这种特有的使用价值，寅恪先生将游牧民族与农业民族的军事组织和军事技术进行比较研究，从中引出了两个重要结论：第一，骑射技术的优越性："骑马之技术本由胡人发明，其在军队中有侦察敌情及冲陷敌阵两种最大功用"；"至今弓矢之用，若不与骑马配合，则仅能防守，而不能进攻，只可处于被动之地位，而无以发挥主动进攻之效用"。第二，部落组织的凝聚力："其酋长即父兄，任将领。其部众即子弟，任兵卒。即本为血胤之结合，故情谊相通，利害与共。远较一般汉人以将领空名，而统率素不亲切之士卒者为优胜。"[7]

寅恪先生这些精确的论断，具有普遍的学术意义。从历史上看，骑射技术和部落组织，确实是古代游牧帝国的两大法宝。在匈奴、突厥、蒙古三次向西扩张的浪潮中，均曾显现过"控弦之士"的强大威力。"挚仲治谓杜元凯春秋释例本为左传设，而所发明，何但左传"。同样，寅恪先生对突厥兵制和装备的分析，其学术价值也是超出突厥史的范围的。

三

突厥语在唐代文献中的遗存，当然也在寅恪先生研究之列。他对“纥逻敦”和“唐家子”所作的勘同和考释，同样具有“开风气”的示范作用。

白居易新乐府《阴山道》一诗，有“纥逻敦肥水泉好”之句。寅恪先生是这样解释的：“纥逻敦一词不易解。疑‘纥逻’为Kara之译音，即玄黑或青色之义（见 Radlloff 突厥方言字典贰册壹叁贰页）。‘敦’为 Tuna 之对音简译，即草地之意（见同书叁册壹肆肆拾页）。岂‘纥逻敦’者，青草之义耶？若取‘草尽泉枯马病羸’句之以草水并举者，与此句相较，似可证成此说也。”[8]

突厥文《阙特勤碑》和《暾欲谷碑》，均称中国为tabrač，并搭配成下列词组：tabračäl（中国朝廷）、tabrač budun（中国百姓）。寅恪先生在校读新、旧唐书时，多次批注这个突厥字是当时俗语“唐家”的对音，《旧唐书》卷一九四和一九五，共有四处“唐家”字样，在《新唐书》中全被删掉。对此，寅恪先生作出明确判断：“唐家二字，《新书》删，新书之删去，足征其为当时俗语，与阙特勤碑突厥文合。”[9]

寅恪先生拥有丰富的突厥语知识，但他并不滥用对音。相反地，一旦涉及突厥语与汉语的勘同，他总是持之以谨，多方求证，决不轻下断语。这种严肃的科学态度，对于一切探讨“塞表殊族之史事”的人来说，都是值得学习的榜样。

四

寅恪先生游学海外多年，深知近世西洋学术锐进，日新月

异。为振兴中华学术，他郑重告诫学人："今世治学以世界为范围，重在知彼，绝非闭户造车之比。"[10]从他的著述和讲学中，我们得知寅恪先生对俄国突厥学三院士(拉德洛夫、巴托里德和马洛夫)的成就，是十分熟悉的。拉德洛夫《辞典》是他"所藏最好的东方语言学书籍"[11]之一，曾多次引用过。谈到本人治学"深受西洋学者的影响"，其中就提到巴托里德(西洋学术界誉他为"突厥斯坦的吉本")的名字[12]。对马洛夫在肃州所获的《金光明经》突厥系文本。他也参考无遗[13]。

放眼世界做学问，是陈寅恪先生留给后人的光辉遗教。在开放、改革的今天，尤其具有直接实践的意义。当代西方突厥学正在向两头深入：一头探索古突厥经济制度(苏联突厥学家克列什托尔内的近期工作)，一头探果古突厥社会心理(法国突厥学家巴赞的近期工作)。新的风气正在形成，"重在知彼"，"重在知彼"吧，中国突厥学必须走向世界。

注释：

［1］《寒柳堂集》第162页。

［2］《寒柳堂集》第145页。

［3］《寒柳堂集》第97—108页。

［4］《唐代政治史述论稿》第131页。

［5］《唐代政治史述论稿》第129页。

［6］《金明馆丛稿初编》第264—276页。

［7］《金明馆丛稿二编》第269页。

［8］《元白诗笺证稿》第255页。

［9］《陈寅恪先生编年事辑》第98页。

［10］《金明馆丛稿二编》第318页。

［11］《陈寅恪先生编年事辑》第130页。

［12］《陈寅恪先生编年事辑》第51页。

［13］《金明馆丛稿二编》第256页。

陈寅恪先生对我国藏学研究的贡献

中央民族学院　　王　尧

陈寅恪先生(1890—1969年)为一代宗师："平生未尝侮自矜，曲学阿兴"[1]，其高风亮节世所共仰，如日丽中天，无庸他人赞誉。其所撰文章，每以小见大，通过精审绵密之考证，作思想哲学上之剖析，深究社会之背景、政治之变迁，旁及经济之动态、文化之差别，一字之微常发千年之覆。

盖因生逢乱世，目睹列强环伺，谋我边疆，国事日非，边患日急，乃极思有以启迪国人，敌忾同仇，遂锐意精研边疆民族及中亚史地。曾云："默察当今大势，吾国将来必循汉唐之轨辙，倾其全力，经营西北，则可以无疑。"[2]远识过人，慧眼如炬，并坚定相信"考自古世局之转移，往往起于前人一时学术趋向之细微，适至后来，遂若警雷破柱怒涛振海之不可御遏"[3]。这种坚毅卓绝的精神实在是吾国知识分子最为崇高的忧患意识，"先天下之忧之忧"，"辛有、索靖之怀"溢于言表，并曾有诗咏史：

　　唐碑墨本手摩挲，回忆当年感慨多，

　　逻逤不烦飞驿鸟，和林还别贡峰驼，

　　赐秦鹑首天仍醉，受虏狼头世敢诃，

　　自古长安如奕戏，收枰一着奈君何？！

题作"昔居北平清华园，尝取唐代突厥、回纥、吐蕃石刻补正史事，今时议感赋"[4]，时在乙酉(1945年)。吴雨僧先生对

"感时"一事有注云："时宋子文与苏俄订约，从罗斯福总统雅尔达秘议，以中国东北实际割让与苏俄，日去俄来，往复循环，东北终非我有，此诗及前后相关数诗，皆咏其事而深伤之也"[5]。对故国河山情意眷眷。后，庚寅(1950年)作《元白诗笺证稿》中又多次运用史料证吐蕃史事，"缚戎人"、"城盐州"为其著者。庚午、辛未(1930—1931年)间发表的传世名篇《蒙古源流研究》之系列论文，厥为治蒙藏史地之典范，并在甲辰(1964年)赠蒋秉南序中慷慨兴叹，云：

欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿冯道诸传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，还之淳正。故天水一朝之文化竟为我民族遗留之瑰宝，孰谓空文于治道学术无裨益耶？[6]

这是陈先生极高明处，以此观点衡量其毕生为文，对我国藏学、佛学及敦煌之学的贡献可看出文化学术与政治极明白的关系。

藏学(Tibetology)，在今天，已成为一门国际学问，是研究中国和东方学的一个重要分支，受到普遍的注意。在国内，近几十年来，也有了相当的发展。追本溯源，寅恪先生实在是我国藏学的先驱，远在1923年，他在德国游学时，即有志于此，曾云：

"我今学藏文甚有兴趣，因藏文与中文系同一系文字，如梵文之与希腊、拉丁，及美俄德法等之同属一系。以此之故，音韵训诂上，大有发明。因藏文数千年用梵音字母拼写，其变迁源流，较中文为明显。如以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层，然此非我所注意也，我所注意者有二：一，历史(唐史、西夏)西藏(即吐蕃)藏文之关系自不待言。一，佛教，大乘经典印度极少，新疆出土者亦零碎及小乘之类与佛教史有关系，多中国所译，又颇难解。我偶取《金刚经》对勘一过，其注解自晋唐起至俞曲园止，其间数十百家，误解不知其数。我以为除印

度、西域外国人外，中国人则晋朝唐朝和尚能通梵文，当能得正确解，其余望文生义，不足道也。[7]

汪荣祖把这段文字看作"寅恪一生治学的纲要"[8]。这话是极准确的。陈氏在欧美游学期间"只求学问，不求学位"，以绝大部分精力精研多种语文。汪荣祖又说："寅恪研究语言文字，旨在打好做学问的基础。"[9]也是不刊之论。实际上，陈寅恪先生深受德国历史语文考证学派的影响，毕生重视语文史料，并且进而"从史实中求史识"[10]。以1923年发表《大乘稻芊经随听疏跋》为例，初试锋芒，以藏文史料考证出一系列的重要成果，论证"法成为吐蕃译经僧人，生为唐文宗太和之世，译经于沙州、甘州"[11]，确为"沟通东西学术，为一代文化所托命"的人物，并对法成名字千年湮没深表惋惜。对法成译著成绩做了详尽的记录。考出西藏文《深微宗旨确译广大疏》一书，"震旦律师温㖿个撰，答哩麻悉谛译"者，即玄奘弟子园测所撰《解深密经疏》的法成藏文译文。这一重大发现，受到佛学界由衷的称誉。更有令人称道者，园测之疏汉文本中有缺佚，幸有法成藏译在，有心人据藏文本还译为汉，补成完璧。赵朴初先生为此撰一长文纪念[12]。正是沿着陈寅恪先生所说的："若自藏文译外，俾千年古箦复成完书，亦快事也。"[13]

1930年发表的《吐蕃赞普名号年代考》（蒙古源流研究之一）一文，考出吐蕃彝泰赞普的名号与年代，当是得意之作。陈氏利用当时的实物——"长庆唐蕃会盟碑"文字考出彝泰二字即藏文Skyidrtag 之对音；可黎可足为藏文Kri-gtsug 之对音，旁微博引，以蒙古、满州、汉文以及德文、拉丁之资料弄清了《蒙古源流》中"达尔玛持松垒"并非一人，乃朗达玛(Glang-dar-ma)与可黎可足的合称，纠正了长期以来的误解，同时指出《唐会要》、新旧《唐书》、《资治通鉴》诸书所载有关年月的讹误，实在是典范性的文字。自称"千年旧史之误书，异地译音之讹读，皆赖以订正"[14]

是恰如其分的。汪荣祖评为"充分运用其外文、史识与史学，可谓寅恪的十八般武艺全施展了，其精彩自不待言"[15]。王永兴赞为"每篇论文都有充实的内容，很多论文有重大的创造发明，发千年之覆，成为不同学术领域中的最新最高的研究成果"[16]。并称"他的榜样永远鞭策我前进"[17]。金应熙说："丰富的史料，精详的考证密切结合起来，使他的研究成果能在旧中国史学界中蔚成异彩。""陈氏这些业绩是我们史学界的宝贵财富，是值得深入研究和学习的。"[18]

纵观陈寅恪先生在藏学研究工作中启示后学者有三点：

（1）重视语文：力主语文之比较作用，正本清源，纠谬剔弊，正千年旧史之误，纠异地译语之讹，使藏学研究立于坚实平妥之基础之上，遂成为我国藏学的传统。

（2）精研佛学：强调宗教与政治之关系，"他的兴趣是研究佛教对我国一般社会和思想的影响"[19]。陈氏曾云："世人或谓宗教与政治不同物是以两者不可参互会论，然自来史实所昭示，宗教与政治终不能无所关涉。"[20]至于宗教与藏学之关系，尤为密切，今人所共知，在陈氏当年确为远瞩高见。

（3）强调实证：陈氏曾概括王国维的治学方法有三：取地下实物与纸上之遗文互相释证；取异族之故书与吾国之旧籍互相补正；取外来之观念与固有之材料互相参证[21]。实际上，这也是夫子自况。如：以唐碑及敦煌遗书取证吐蕃历史。实开风气之先，今天已成为治藏学者必经之途。

注释

〔1〕《赠蒋秉南序》，《寒柳堂集》第162页。据《编年事辑》系于甲辰(1964年)作。

〔2〕《朱延丰突厥通考序》，《寒柳堂集》第144页，据《编年事辑》系于壬午(1942年)在桂林时作。

〔3〕同上注。

〔4〕《寅恪先生诗存》，《寒柳堂集》。

〔5〕《编年事辑》第126页。注在"玄菟"诗下，但所及者实乙酉年作相关数诗。

〔6〕《赠蒋秉南序》，见注(1)。

〔7〕《与妹书》，原载《学衡》第二十期(1923年8月)，后收入《陈寅恪先生论文集》(台湾)下册。今据汪荣祖：《史家陈寅恪传》第52页转录。

〔8〕汪荣祖：《史家陈寅恪传》台湾联经出版事业公司，1984年，新版，第53页。

〔9〕同〔8〕所引书第54页。

〔10〕《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，载《金明馆丛稿二编》第48页。汪荣祖亦有论及，见上书第56页。

〔11〕《大乘稻芉经随听疏跋》，载《金明馆丛稿二编》第254页。

〔12〕中国佛教协会印行《解深密经疏》系今人观空法师据藏文本还译，卒使圆测疏得以补成足本，一大胜事。赵朴初先生乃为《解深密经·圆测疏》后六卷还译作序，极为周详，兹全录于下：

> 《解深密经》(Sandhinirmocana-Sūtra)自刘宋求那跋陀罗初翻，中经元魏菩提留支、陈真谛两家，至唐玄奘法师，凡有四译。其中宋、陈两译仅节取全经少分，魏、唐二本为全译而品目开合略别。此经境、行、果三，赅摄无余。陀那深细，明身心之一如；如来成事，显佛地之业用；判三时之浅深，畅一乘之宗极；阐止观于瑜伽，辨了义于三性；理事悉备，要言不烦；诚大乘之纲领，法相之铃键也。昔玄奘法师于中印度那烂陀寺听戒贤法师为讲《瑜伽论》三遍，而此经除序品外，全文收入《瑜伽论》(卷75—78中)，故奘师于此经可云尽得戒贤之心传。及其周游西宇，学满还唐，所出经论，随翻随讲，弟子录记，多存口义。奘门多贤，测、基称首。圆测法师(613—696)者，以新罗

之王孙，为释迦之法嗣；三龄入道，餐胜义于孩提；十五受业，扬德辉于邦域。乃以志切弘通，振锡西来，游方参学，声闻日远。贞观之末，慈恩东返，长安一遇，宛若旧知。由是瑜伽、唯识，泻瓶无隐，终始译业，倚畀良殷。测师奉侍无违，咨承无厌，竺贤深义，所得独多。所作《解深密经疏》十卷(金陵刻经处本合存四十卷)，广征教典，备存师说，持论精审，为世宝重。时令因、玄范、憬兴、元晓各家，并有疏记，遭会昌法难，散佚无存。独测师此《疏》以东邦学僧赍持还国，累业传习赖以不坠。请末石礫杨仁山居士曾自扶桑取回刊印，流布海内，慧炬掩千祀而复明，绝学涉万涛而还续，法相重兴，功德不朽，惜原本以代祀绵远，会有残缺，其中九卷(金陵刻经处刻本当第二十七卷)失品题之释，十卷(金陵刻经处刻本当第三十五至第四十卷)成无字之章，德海汪洋，帐失舟楫，欲渡无船，学者憾焉。然西藏《丹珠尔》中译存此《疏》全文。译者法成法师，晚唐西番大德也，法师出生廓(ḥgos)氏望族，为西藏佛教前宏期著名译师，精娴梵、藏、汉土文字，约于大唐大和七年(833)来游沙州，尔后往返甘、沙两地，译经说法，垂三十年(约833—约859)。由敦煌遗书中尚可考见，其由汉译藏者有十余部，由藏译汉者数部，经论讲疏若干部，皆为三藏要籍。所有译文，今以传本对勘，见其译义精当，属辞雅训，诚译事之上乘也。至其讲疏《瑜伽》大论，更能校汉、藏两译之异同，探弥勒、无著之深意；显微阐幽，开比较研究之径蹊，正盲断辞，异科学治经之先路，稽之往史，洵属难能。测疏得其译存，全文得以不泯，谓非千古之幸事耶？

自四害消除，华夏重光，党之宗教政策复暖人心，佛教学人竞欲竭智尽力，增辉四化。有观空法师，幼秉道心，长怀卓志，仰奘师之景行，慕成公之高风，蜀道崎岖，不懈探骊之愿，雪岭巍峨，终获象罔之珠；住藏卅载，闻修并勤；言返首都，译述不倦；《测疏》残失，每怀痛惜；哲译藏本，用补缺文，黾勉三载，功业毕具，杀青甫就，征序于余。余维《深密》法门传于弥勒，授于戒贤，译于玄奘，述于圆测，宝藏于东瀛，译存于西藏，上下千百年，广员数万里，合印、汉、藏、朝、日无数大德之力，展转授受，始得幸存天壤。今者金瓯复完，观师之功居首，远绍古德之殷勤，近慰时贤之渴望。合浦珠还，

喜法宝之重归；连城璧返"，庆研几之有据，岂仅佛教不思议之胜缘，抑亦竺、汉、藏、朝、日文化交流史之一胜事也。余故乐而为之序。虽然，犹有进者，汉本《测疏》传世既久，展转移录，难免鲁鱼之讹。成公译本距测师不过百余年，去古未远，所据原文，必更近真。若能对勘汉藏全疏异同，录为校记，以饷学人，则功德更为圆满矣。此一事也。又闻《丹珠藏》中尚有无著菩萨所作《解深密经释》，文约义丰，为斯宗要典，译而出之，与此《疏》相辅而行，则更如画龙点睛矣。此又一事也。质之高贤，以为何如？是为序

佛历二五二四年初冬　赵朴初

[13] 《大乘稻芉经随听疏跋》，《金明馆丛稿二编》第255页。

[14] 《吐蕃彝泰赞普名号年代考》，载《金明馆丛稿二编》第106页。

[15] 汪荣祖：《史家陈寅恪传》第111页。

[16] 王永兴：《怀念陈寅恪先生》，刊于《学林漫录》初集，1980年，中华书店，引自该刊第11页。

[17] 同[16]注。

[18] 金应熙：《陈寅恪》，刊于《中国史学家评传》，1985年，中州古籍出版社，第1376页。

[19] 俞大维：《谈陈寅恪先生》第 9 页。

[20] 《陈垣明季滇黔佛教考序》，载《金明馆丛稿二编》第240页。汪荣祖又将陈氏对佛教的研究列为六目：(一)佛教所代表的外来文化与本土文化接触之问题；(二)佛经流布与小说文学之关系；(三)佛教与四声的关系；(四)佛教流传对中国史学的影响；(五)佛教与政治史；(六)佛教与中亚史地之关系。颇得其要领。

[21] 《王静安先生遗书序》，载《金明馆丛稿二编》第219页。

徐霞客研究
——生平业绩、早期游察与《游记》

美国密西根大学　　张春树

徐霞客为晚明最杰出之地理与地质学家、超越时代之"科学旅行家"，亦为中国历史上极为卓越特具风格之游记文学家。1987年为其诞辰四百周年，余特撰成专著《徐霞客研究》，利用新旧材料为此一代伟人之志事、科学贡献与著述作一综合论析，以为纪念。本文即此著之一部分，专于探讨徐氏生平之大端、所处之世界、早期（崇祯九年九月前）之旅游考察经历及其《游记》初编之撰修过程；简言之，研讨霞客其人、其事、其时与其友也。

徐霞客本名弘祖，字振之，霞客为其号，后乃以号行，故世但知徐霞客，鲜知徐弘祖者。（按霞客乃陈继儒所号，黄道周所号为霞逸，亦不行。）且二字中之"弘"字清乾隆刻行游记时改为"宏"，以避帝讳（名弘历），其后人们遂以其名为"宏祖"而不知实为"弘祖"，即专治徐霞客游记与研究其生平者亦几无例外。然考近年所发现之明末与清初抄本《徐霞客游记》与其他明末清初之有关资料，其本名实为"弘祖"，非"宏祖"，故于此为其正名，特作肯定[1]。

生卒考订

徐霞客之生卒年月，诸书多言生于明万历十四年丙戌，卒于崇祯十四年辛巳正月，享年五十有六；亦即西历1586年生，1641年卒。如丁文江氏之《徐霞客先生年谱》，即是明例。此皆据陈函辉之《徐霞客墓志铭》与钱谦益之《徐霞客传略》，并参以吴国华于霞客卒前之崇祯十三年十月为其所作之《圹志铭》。其他后出之资料，间有言日者，如光绪间之《梧塍徐氏族谱》，但因数言中时有大错，如言霞客卒于崇祯十二年庚辰而享年五十五岁，故学者皆对之存疑。兹细查霞客之《游记》全书，其于崇祯十年（丁丑）十一月二十七日之记中明言："是日为余生辰"，故知其生于十一月二十七日。又由本月初八日之日记知其于是年为五十二岁，因可断定徐霞客生于万历十四年丙戌十一月二十七日，亦即西历1587年之元月5日，而一般言弦祖生于西历1586年者，当据此更正。

霞客卒于崇祯十四年(辛巳)正月，时为五十六岁，陈函辉、钱谦益、吴国华各家之资料当极为可靠而无可怀疑，且可辅以黄道周之《遣奠霞客寓长君书》为证。至于逝于何日则诸家阙述，只可推测而已。按吴国华之徐霞客《圹志铭》云：

> 江上徐霞客，余襟亚也。……伯子屺入都，携书与余，索生圹志。……霞客名弘祖，字振之，西游归在崇祯庚辰之六月，而请余圹志，在归之十月，时其年五十有五。……

霞客长子屺生于万历四十三年，时二十六岁，受遣北上入都亦别有任务，钱谦益言：

> 霞客西归，气息支缀。闻石斋下诏狱，遣其长子间关往视。三月而返，具述石斋讼系状，据床浩叹，不食而卒。

(《徐霞客传》)

而黄石斋(道周)亦于《狱中答徐霞客书》中语:

丙子岁(按即崇祯九年)弟亦坚拟不出山,既而以房薄都城,众志悠忽,蛙螳痴心,欲搏空中厨,旋收急流之步,而事数乖驰,语出得咎,纲罗四张,云雪叠积;虽复纵壑三年,而加赠一日。是苏门高士,所掩口而不谈,汉阴丈人,所班荆而欲泣也。杖下余生,不堪语道;感念墓草,惟有销魂。……贤郎远来甚可念,中纫翁重惠寒裘,洽以道意,既不忍辞,何以谢之?

而其崇祯壬午(十五年)四月八日之《遣冀霞客寓长君书》中又云:

庚辰初冬,拜尊翁授衣之惠,知耿耿相念,如将远别,神明相告,梦寐与通;过此十余日,则束身北寺,虽欲致寒温,不可复得。

按黄道周于崇祯十三年四月戊午以巡抚江西右佥都御史解学龙荐所部官(时石斋贬江西为按察司照磨),推奖备至,为大学士魏照乘所害,帝以党邪乱政,藐法徇私,逮学龙下刑部狱(见《崇祯实录》)。石斋于七月末旬至京,八月癸丑(四日)与学龙并廷杖八十(见庄起俦编《漳浦黄先生年谱》)。其"束身北寺"又在十一月中,故知徐屺至京当在十月末。钱牧斋言屺"三月"而南返,是在崇祯辛巳(十四年)正月之末旬,而弘祖之卒亦当在正月之末。复按光绪《梧塍徐氏族谱》言霞客卒于"崇祯庚辰正月二十七日,年五十五岁",其中所述卒年与岁数俱误,然所云卒时正月二十七日,正合上所推断,或有所据,固暂可存信以待新证。因之,徐霞客之卒时可订为崇祯十四年辛巳正月二十七日,当于西历之1641年3月8日。

霞客卒后于崇祯十四年之三月九日葬江阴马湾。盖其世居南直之江阴(今江苏省江阴)已久。按其一世祖原居河南之新郑,

南宋初迁杭州，至四世祖再迁苏州，至五世祖又于元初移居江阴之梧塍里，遂为江阴之望族。至弘祖之祖父乃又分居于江阴之南阳岐，弘祖即出生于其地，今江阴县城南四十里处有南阳岐村，即其地也[2]。

生平志略

霞客之父名有勉，生于明嘉靖二十四年(1545)，卒于万历三十二年(1604)，时霞客十九岁；母王孺人，亦生于嘉靖二十四年，卒于天启五年（1625）。王孺人共生二子，长子弘祚，生于嘉靖四十五年（1566），卒于崇祯十五年（1642），弘祖为其幼子。

霞客幼好奇书，博览古籍，并舆地志乘与山海图经。其志固不在功名，然十五岁其父卒前为顺父意曾一试举业，未中；其父逝后即不再与其事，而专志于游察名山大川，藉证经籍与地理图书所记，校其正误。而后渐以地理与地质之调查勘测为终身之事业，尽一生而不懈，遂创造超时代性之贡献。

霞客自万历三十五年(1607)二十二岁时初游太湖，“登眺东、西洞庭两山，访灵威丈人”始，至崇祯十三年(1640)春五十五岁时自滇东结束其长期之“万里遐征”东归回乡止，其间凡三十四年，全心贯注全力集中于旅行探察地理与地质现象之事业，而实际离家跋涉于征途之日子竟达十九年之久，且一生之最后四年半岁月几乎全在征途中。他于崇祯九年九月十九日离家，至浙江、至江西、至楚(湖南)、至粤西、至贵州、至云南，最后因“两足俱废”方由滇东返，不然且拟作“昆仑海外之游”。而崇祯十三年六月末归家后，已不能起床，半年余即作岱游，与世长辞。

其卒，实因长期跋山涉水、探险箐篁瘴地皮肤中毒已深所致，可谓尽终生于地理与地质之勘察事业，洵为中国史与世界史上一不朽之巨星。

霞客所游，略计大城一百五十以上，名山六十余，大川三十，湖泽之著者八。所至之地，计当今日之十六省区，即河北、山东、河南、陕西、山西、江苏、安徽、浙江、江西、福建、广东、广西、湖北、湖南、贵州、云南。曾至四川边地，但未入内境勘测；曾至大明帝国与越南、缅甸之边界，但未入两国内境。在中国历史上，遍游帝国疆境而有勘测纪录者，霞客实为第一人。

霞客之旅行考察可分为两大阶段。第一阶段自万历三十五年至崇祯六年(1607—1633)，在此二十六年间他共出游十四年，但每游均为时较短，因其母王孺人天启六年前尚在，他事母至孝，故不敢"远游"。而其所游之地均为名山大川胜湖。诸地虽为一般文士与旅者所经常游览，然霞客之旨趣与勘测重点与之迥异，前者以观景绘景为主，霞客则以勘证地势、水文、山脉行径、地质奇理为要，旨在对证史籍志乘。

霞客旅游之第二阶段为前所述及之"万里遐征"。此次外出历时四年，游察日以继日，即正月初一年节与十一月二十七日生辰亦不暂休逆旅，而全心投入于探索深山涧水，两足走遍粤西、黔、滇之大山。霞客深入各地石灰岩洞，细察山脉行径、各水源流，甚至一泉一石皆详查不遗，一花一木亦述其奇，故其工作贯注不懈、分析入微认真之精神，实可比之于近代伟大之地质与地理学家，然其劳苦与艰辛则又过之。而其在地理学与地质学上之不朽贡献，亦成于此一阶段。

霞客出游并有日记，大皆直叙情景，不事刻画，钱牧斋称其为"世间真文字"，洵乎至当。今存之《徐霞客游记》，记日约一千二百以上，字六十万余。就内容而言，此游记对晚明社会之政治、经济、行政、文化、宗教、民俗、西南地区少数民族、交通

与商业等等状况有具体之目击纪录，具有特殊之史料价值与研究价值；但其中最重要者则为有关地理与地质学方面之长期实地勘测纪录，包括对江、河与西南水道之源流及各山脉条理之勘察与发现，对由湖南而广西而贵州而云南之岩溶地貌(霞客称之为岩洞)之详细探测与系统描述，对其他自然现象之科学观察与议论。霞客之日记在传统文学作品分类中虽属于“游记”体，但其“直叙情景”、不事刻画、自然纪实，则又独出一体；而其时间之久与积量之厚，不但史无前例，且后代各家“游记”亦无可与之伦比者。霞客之游记故可视为其生命行谊与思想之载纪，其地理与地质科学之野外工作纪录，其所处时代之社会、人物、事件之见证纪述与评议。霞客虽为诗人，并有诗集行世(今已散失，手抄底稿于光绪二十六年时尚在)，然欲见霞客之文，则必读其游记；欲知霞客之一生，则必读其游记；欲窥霞客之思想，则必读其游记；欲穷霞客之科学贡献，亦必读其游记。然则霞客之人之世之生之文之见之精神尽在其游记一体矣。霞客之游记直霞客之生平也。

综述霞客之生平业绩，大端可论者约为以下数点：

(一)就行谊所显之精神言之，霞客以地理勘测为终生事业而不事科举，不求功禄，这是一种异于一般士人之常模行为，故在专业上与知识追求行为上可谓“反传统”或异于传统惯常模式者。

(二)霞客之一般行为模式，如事母至孝、交友极义等等，则又表示其在伦理行为与基本人生观方面是传统规范之奉守者，而且力求有高超之表现。

(三)霞客固在传统时代以诗文著称，然文显于诗，其文是一种特具风格体式之“游记”，记文排日编次，基本上不出传统游记体裁，但内容与取材原则则与传统游记体甚异，以今日之语言之，实为田野工作与实地调查工作之纪录。故每日之气象，所

行里数、山川条理、土俗人情以至草木异状皆真实直叙，不事刻画。钱牧斋云："霞客先生游览诸记，……文字质直，不事雕饰，又多载米盐琐屑，如甲乙账薄，此所以为世间真文字，……"（《嘱徐仲昭刻游记书》）洵见其卓异。

（四）霞客一生尽瘁于旅行勘查，以今日之科学研究视之，实为地理学与地理探险家之事业，故可称为地理学家；而其一生之业专于此一事，亦可谓为专业地理学家。其旅行有极重要发现与贡献。

（五）霞客野外调查对地质问题之探索与研究使其足当为地质学家，其重要贡献于岩石一门尤为突出。而其对湘、粤西、黔、滇岩洞之勘查记载，早于世界相类之岩溶地貌学工作一百五十年以上，故其足当为近代岩溶地貌学(Karst Geomorphology)之父。其他如对火山、温泉、矿地等等有重要述析。

（六）基于以上二端，可见霞客在世界科学史上之特殊地位。西方论近代地理学与地质学之奠基者只及18世纪末19世纪初德国、瑞士、法国之卓越"科学旅行家"(Scientific Travellers)，以其旅游勘查欧州大陆各地之地理与地质，纪录描叙实地所见所闻，其所收集记录之资料成为近代上述两门科学研究之依据，而其实地调查分类之方法亦成近代研究方法之基础。徐霞客之旅行调查态度、野外工作方法、资料纪录原则等各方面皆与西方诸人无异，而时代则早于西人一世纪有半以上，因此，霞客亦当为近代地理学与地质学之奠基者之一。

天然性格与知识人格

徐霞客"科学旅行家"之人格亦有一定之自然发展过程。其科

学实证之勘查精神、纪文质直真实之基则皆循次逐渐形成，由微而深，由疏而笃。细察徐霞客之定志于旅游探胜，以之为终生之业，其因实有数端：

（一）据其日记观之，霞客具有好奇、实证求真、怀疑权威、独立自信之天性，此天生性格便成为其行事取舍之动力。霞客因具好奇之天性故能探索自然世界之“山川灵异”，而有陈函辉所云“寻山如访友”之精神；因具实证求真之天性故能见“昔人志星官舆地，多以承袭附会”而出游作实地勘查，立志为“昆仑海外之游”以明江、河之源流，辨三龙之大势；因敢怀疑权威，故能见桑《经》、郦《注》之谬且为厘正，能见所至各地方志之附袭而实测以正其误，能疑“土人”（当地人）之时或“怪迂侈大”而存疑求证；因其能独立自信，故能志专行独，登崇岭大山，探幽洞深渊，出入粤西、贵筑、滇南诸土司之域，不为途穷行误所挫，只身去来自如，且有“吾荷一锸来，何处不可埋吾骨”之坚毅壮气。故霞客之所以为霞客，其天生性格实为基础因素。

（二）江阴南阳岐一带之自然环境，当亦对霞客发生相当影响。其粤西游记、滇游日记等处时把当处风景与其家乡风景作比较，文词间颇露其少年时之山水游迹；又其三子之名——长子屺、次子岘、三子岣——皆从“山”字，亦可见其对山与自然环境之根深意识。按江阴也当长江南岸，北为大山，地形北高南低，境内有十四名山，主者为君山，在县城北二里，其他各山多在县城东与东北。江阴境内凡六河，以横河、长河与长寿河为主。另外，大江即在县北，君山北临江上故又名瞰江山（《大明一统志》卷十）。霞客家乡南阳岐在横河之南岸，地势平衍，而环山远列如画，当有其特别吸引力。是霞客幼时去大江近，清溪身旁，山景四环，田塍即家园之地。如此之环境，以好奇求真之天性，自然要问：“大山之外是何世界？长江又自何处流来？”及年稍长读舆地志乘、

又将幼年之幻想式问题转变为旅游探胜勘查江河渊源之具体行动，故其于《游嵩山日记》之始即云："余髫年蓄五岳志，而玄岳出五岳上，慕尤切。"足见其幼年之幻想世界。复按徐霞客之《溯江纪源》(《江源考》)开始亦云：

> 江、河为南北二经流，以其特达于海也。而余邑正当大江入海之冲，邑以江名，亦以江之势至此而大且尽也。生长其地者，望洋击楫，知其大，不知其远，……

此明见大江源流之谜如何为其少年幻想世界之一隅。同文接下并言：

> 溯流穷源，知其远者，亦以为发源岷山而已。余初考纪籍，见大河自积石入中国，溯其源者，前有博望之乘槎，后有都实之佩金虎符。其言之一，皆云在昆仑之北，计其地，去岷山西北万余里；何江源短而河源长也？岂河之大更倍于江乎？

由此可知少年霞客之幻思因学识之刺激而转化为实际知识问题之发展过程。是文接续更明叙其解决疑题之行径：

> 迨逾淮涉汴，而后睹河流如带，其阔不及江三之一；岂江之大，其所入之水，不及于河乎？迨北历三秦，南极五岭，西出石门、金沙，而后知中国入河之水，为省五——陕西、山西、河南、山东、南直隶；入江之水，为省十一——西北自陕西、四川、河南、湖广、南直，西南自云南、贵州、广西、广东、福建、浙江。计其吐纳，江既倍于河，其大固也。按其发源，河自昆仑之北，江亦自昆仑之南，其远亦同也。

霞客之游察勘测是在二十二岁以后，是时其少年之知识疑题乃成为行动之导因。而对江源之探讨又转化为地理学上之具体工作策略，最后由实地考察而得科学性之答案。综合以上所论，可知徐霞客幼年所处之地理自然环境，具备某些使其少年知识人格

向某一特定方向——“科学旅游考察”——发展之特殊因素，而此各种因素又在其天生性格之导引中固定了其知识人格：好奇性使其形成初步幻想式之念头；实证求真之性格使其最初之幻思随年龄之增长变为具体之思想疑难，再进而促其阅读舆地志乘探求解答；独立自信之天性又使其能发见旧纪与经籍中矛盾与不解之处；如此推索，遂使其肯定图经志籍之沿误与承袭附会，故立志游勘五岳、历溯江河，“从足与目互订”(冯士仁语)中得其实。其自言终生之志“许之山水”，是即今日地理与地质学家之事业也。

(三)家庭支持亦为霞客特殊知识人格形成之重要因素之一。霞客十九岁丧父，事母至孝，虽有志问奇于名山大川，自以有母在堂，恋恋菽木温情，不敢请。其母乃勉之曰：

> 志在四方，男子事也。即《语》称：“游必有方”，不过稽远近，计岁月，往返如期，岂令儿以藩中雉、辕下驹坐困焉？(见陈函辉：《徐霞客墓志铭》)

其母且为其制远游冠，以壮行色。霞客遂出游，“汎舟太湖，登眺东、西洞庭雨山”，时为万历三十五年。霞客之“许之山水”始于此。由是观之，霞客母对其一生志业有推始之功。其平时对霞客之旅游专志亦积极鼓励，此可于天启四年(1624)以八十高龄亦同出游为证：时霞客以母年高，不愿远游，其母乃励其践志，且曰：“吾尚善饭，今以身先之。”令霞客侍游荆溪、句曲，而趾每先霞客。其对霞客鼓励之深，于此可见，故董其昌于天启五年(1625)为王孺人所书之墓志铭中，即言霞客足迹能遍九洲中之八洲者，皆“孺人成之也”。

霞客之父对霞客知识人格之发展亦有重要影响。其父十九岁丧父，无意追求功名，后与王孺人拮据修息，竟复中落之家业，园亭水木之乐甚适，或劝之以资为郎，不应。盖其性喜萧散，而厌冠盖征逐之交，绝意富贵。此一性格与行为人格亦大部

可见诸霞客之身，故其对霞客之移化似亦可追寻体认。其对霞客最具体之影响厥为科举一端，其本人未追功名，布衣终生，且以自负，对霞客之读书路向当亦不逼之于科考，故霞客无考生之压力重负。陈函辉述霞客幼年读书之情况可见其端倪：

> (霞客)童时出就师塾，矢口即成诵，搦管即成章，而膝下孺慕依依，其天性也。又特好奇书，侈博览古今史籍及舆地志、山海图经以及一切冲举高蹈之迹，每私覆经书下潜玩，神栩栩动。(《徐霞客墓志铭》)

此中固见霞客之天然性情，亦可见其无科考之精神压力，故可疏散于经书举业之籍。霞客至孝，后且以孝名闻于世，自少年即如此。如其十八岁时，其父遇盗，彼跣足奔救，扶侍汤药者逾年，后其父卒，哀毁骨立，里人以稚孝称。以是推之，如其父期其以科举名世，霞客必尽力以赴而不稍懈，然其对霞客之期却是"读书好客，可以竟吾志，不愿而富贵也"(王思任《徐氏三可传》)。此为其常态，然其因无功名亦颇龃龉于群豪，故亦曾稍悔而教其子或"俯就铅椠，应括帖藻芹之业"(陈函辉语)，时霞客十五岁，乃遵父意应之也，然非常所习备者，故无功。其后，其父似亦悔之，再不示霞客妄征功名。不征逐科场，故能随己之所好读书，而"益搜古人逸事，与丹台石室之藏，靡不旁览"，不按期应试，故能献身山川，出不计程期，"以性灵游，以躯命游"(潘耒语)。故知霞客之父不期其以科考名世，对霞客终生志业之途径与知识人格之定型实具关键性之影响。复进一步言之，霞客因不囿于举业，无一般之科场心理所形成之固谨，故能豪壮奔放，此可从其少年观严夫子"州有九，涉其八；岳有五，登其四"之反应见之：其抚掌曰："丈夫当朝碧海而暮苍梧，乃以一隅自耶？"是足见其豪放与自由神气之人格。此一特殊之气质合于其独立自信、怀疑权威、途穷不忧、行误不悔之坚韧不拔精神，而生"置身物外，弃绝百事"之专志，又非此二者兼备不能完成其长达四年难险不可言

容之西南"万里遐征"也。

（四）霞客之知识世界对其知识进展之过程与方向亦具重要之激励因素。按其先世藏书甚富，其五代祖元献之弟元寿曾筑有万卷楼，书丰可知。其后三代（霞客之高祖经，曾祖洽，祖衍芳）均有文名，且有诗文集（均不传），故知徐氏家族藏书有传。吴国华言霞客读书次序为"肆志玄览，书发先世藏书"（《圹誌铭》），是即指此，而国华为霞客襟亚，所言当即其所知。陈函辉言霞客少时"特好奇书，侈博览古今史籍及舆地志、山海图经"，定见其受先世藏书丰富之益。霞客少时于"裘马少年之习，秉心耻之"，独专读书，因其家藏书广泛，故能博通；因其家藏书有舆地志乘诸籍，故能发展对舆地问题之探讨与深研。霞客少年之地学显然得之于其家族藏书，如无其家藏舆地图经纪籍之富，霞客于地学之专志若何进展则难断论。由此可见霞客家族藏书于其知识世界发展方向之关键作用。

综合以上所论，可见霞客自然性格之基础特质、知识人格形成之根基与过程，及少年时代之一般人格特点。而此诸端之总合始促成霞客立志以身许山水，以今日之语言之，即献身于地理学与地质学之调查与研究，此乃其知识人格之中心点。霞客之所以成霞客，固受环境所铸塑，然其所处环境虽有特殊之点，但并无突变异化之处，是时境遇相同者当亦有之，间或小异而已，然皆不能跳出传统，创新世界，而霞客能独出者，实由于其天生醉心"山水"之"性情"及特殊之行为性格与外在之各因素（环境、家庭、知识世界）交互冲引所致之。然细察其中各个动力因子，又无突变性或在固有传统之外者，故知霞客实为一在传统中突变而出之非传统人物。其实，纵观霞客一生，非传统性之行谊仅为其知识人格范畴内之行为，其他一般行事与见解均无超越传统者，此为徐霞客其人之特点，是即徐霞客为徐霞客也。

早期游迹与日记

徐霞客于十九岁丧父，"丧葬后，外侮叠来，视之如白衣苍狗，愈复厌弃尘俗，欲问奇于名山大川"(陈函辉：《徐霞客墓志铭》)。是其时终生志向已定，只待实践。守丧后，霞客乃于二十二岁时，在其母鼓励下，出游于近地太湖，开始其"放绝世务"、"奇游险绝"(陈继儒语)之一生。

徐霞客一生之旅游可分两大阶段，上已详言之。综观之，第一阶段之游可谓第二阶段之实验预备，每次出家俱为时较短，所游之地亦非皆有纪论，其间有五年出游而未作日记。在其较长而有系统之日记中，至此一阶段之末期始见有具高度地理学价值之小结性论文。徐霞客之"科学旅行家"之世界与思想、工作幅度于此一阶段中渐次发展成熟。

霞客第一阶段之游，多为一般所习知之名山大川，其中尤以名山为主，故其自名此一阶段之日记为《游名山记》，自识其游旨为"名山之游"。现存之《游名山记》共有一百五十六日之记录，字数止当现存全部《徐霞客游记》之十二分之一而已，故为一极小之部分。兹将霞客第一阶段之游分年列出并附志日记有无，以明其旅游之详细情况：

一、万历三十五年，丁未(1607年)，二十二岁

(一)游地：游江苏境内之太湖——东西洞庭山。

(二)游记：无日记。

二、万历三十七年，己酉(1609年)，二十四岁

(一)游地：登山东境内之泰山、岱山、峄山。

至曲阜之孔陵、邹县之孟庙。

游北京及其近地。

（二）游记：无日记。

三、万历四十一年，癸丑（1613年），二十八岁

（一）游地：登浙江之落迦山、天台山、雁宕山；探曹娥江；至绍兴、宁波、宁海、临海、乐清等地。

（二）游记：有日记，但不包括全部旅程，共十六日（实外出一月以上）。

四、万历四十二年，乙卯（1614年），二十九岁

（一）游地：游南京及近地。

（二）游记：无日记。

五、万历四十四年，丙长（1616年），三十一岁

（一）游地：登安徽之白岳、黄山，福建之武夷山，浙江之会稽山；至安徽之休宁，福建之崇安，浙江之会稽、兰亭与杭州等地。

探溯武夷溪。

（二）游记：有日记，共二十九日（实外出两月以上）。

六、万历四十六年，戊午（1618年），三十三岁

（一）游地：登江西之庐山，安徽之白岳、黄山。

至江西之九江与浮梁，安徽之祈门与太平等地。

历溯大江，泛鄱阳湖。

（二）游记：有日记，共十日（外出近两月）。

七、泰昌元年，庚申（1620年），三十五岁

（一）游地：上浙闽之仙霞岭。

至浙江之江山，福建之兴化（蒲田）、仙游等地（实共“历省二，经县十九，府十一”，此其略

言示意而已，上下尽同此义）。

(二)游记：有日记，共六日（实出游六十三日）。

八、天启三年，癸亥（1623年），三十七岁

(一)游地：登河南之嵩山，陕西之太华山（华山），湖北之太和山（武当山）。

至河南之伊阙、郑州、密县，陕西之潼关、华阴，湖北之郧县、均州等地。

历溯黄河。

(二)游记：有日记，共二十七日（实出游六十九日）。

九、天启四年，甲子（1624年），三十九岁

(一)游地：登江苏之句曲山；至荆溪。

(二)游记：无日记。

十、崇祯元年，戊辰（1628年），四十三岁

(一)游地：登浙江之仙霞岭，福建之仙阳岭、梨犁岭，广东之罗浮山。

至浙江之江山，福建之蒲城、建宁（建瓯）、延平（南平）、永安、漳平、漳州（龙溪）、南靖与漳浦，广东之东南部以至罗浮地带。

历溯漳水（福建）。

(二)游记：有日记，共二十五日，去漳浦与罗浮山之行无记。

十一、崇祯二年，己巳（1629年），四十四岁

(一)游地：游河北之盘山及北京地带。

(二)游记：无日记。

十二、崇祯三年，庚午（1630年），四十五岁

(一)游地：登浙闽之仙霞岭、浙闽赣之浮盖山、福建之梨岭。

至江苏之常州、丹阳，福建之延平、永安、宁洋、华封与漳州，浙江之杭州、龙游、衢州与江山等地。

行漳水。

（二）游记：有日记，共十九日（实出游之日数当在两月以上），江苏之行无记。

十三、崇祯五年，壬申(1632年)，四十七岁

（一）游地：登浙江之松门岭、玉爱山、天台山、雁宕山；至海宁、黄岩与天台县等地。

详察天台县内各溪流、雁宕山境内各水道。

（二）游记：有日记，共二十一日(实出游百日以上)，并有小结性论文。

十四、崇祯六年，癸酉(1633年)，四十八岁

（一）游地：登山西之五台山、龙山、恒 山(附察山藏煤炭不深即可得)。

至南京、北京并近地，河北之阜平，山西之浑源，福建之漳州。

（二）游记：有日记，共十三日(实外 出 三月以上)。

徐霞客旅行调查之第一阶段至崇祯六年告结束，其时足迹已遍北方、长江中下游与东南各地，洞察各大地区内之名山大川与各

霞客父丧后，家产已析，而其事母至孝，不仅不出远游，近游亦必于母寿前回家为母祝寿，如其游太和山日记云："浴佛后一日抵家，以太和榔梅为老母寿"，深情溢于字间。其母于天启五年秋病逝时，霞客四十岁，出游已有九回之多。就年龄而言，已届"不惑"；就人格之发展而言，已臻成熟期；就旅游与科学考察之经验而言，已至熟练之地步。故其时适为霞客一生事业第一阶段之结束、第二阶段开端之际。霞客自语："昔人以母在，此身未可许人也；今不可许之山水乎？"（陈函辉引语）是即此意。而其"许之山水"之最终目标，即游湘、粤、黔、滇以至昆仑海外之地以测察江、河源流与三龙大势，以订补桑《经》、郦《注》及汉、宋诸儒疏解《禹贡》所未及。

霞客于母丧后并未立即作西南游，因是时其尚未完成对内陆与东南各区之全部考察工作，故又经五度外游，至崇祯六年始竣全事。又料理家事，完成其第一阶段之《游名山记》之整编，齐备参考资料，至崇祯九年九月十九日（西历1636年10月17日），始离家进行"万里遐征"，是其一生旅游第二阶段之始也。

知命之际之徐霞客

徐霞客作西南行时已五十一岁，自二十二岁初游，至今已近三十年，而其身许山水之愿弥笃，"万里遐征"之志益坚，以知命之年而欲尽己一生于探揭造物山川灵异之秘，且有急急难待之心。其九月十九日西行时之日记云：

> 余久拟西游，迁延二载，老病将至，必难再迟，……今日为出门计，适杜若叔至，饮至子夜，乘醉放舟。

是足见其坚毅豪放之心情，亦知其此行为"躯命游"之决心

矣。

霞客之西南行实受已追求知识之魔力所驱，“旅游”即其生命，此外似乎另无生命，其对人生别无要求，日夜所思者止比一事，故时人目之为“奇人”而入《奇男子传》，洵然真理。按霞客此时于个人事业、士林地位、家庭状况等等已卓然有成，兹分五端详为绎述，以见知命之年之徐霞客与其世界。

一、家庭安足：霞客知命之年，家庭颇为安足。长子屺其时二十二岁，已于崇祯七年娶同邑大族缪氏——缪昌期之孙女为妻；次子岘十九岁，已于崇祯八年娶黄氏；三子岣，已十二岁。是霞客三子中二子已婚。按霞客于万历三十五年(1607)二十二岁婚于许氏，长子屺生于万历四十三年(1615)，而许氏于两年后即丧，乃再娶罗氏，次子岘即罗氏所出；后再纳妾金氏，三子岣于天启四年(1624)为金氏所生。另有妾周氏，但因不容于嫡，孕而被逐，育于李氏。所生子名寄，以寄于外也。其生之年当在崇祯元年(1628)。霞客于崇祯九年外出“万里遐征”之时，名义上仅三子（他始终不言有四子，寄亦始终未为徐家所纳认）。复就经济而言，徐氏是时当已是中赀之家。江阴徐氏本为大富，霞客曾祖洽(1497—1564)于家中析产时分田数竟达一万二千五百九十七亩，其富可见。虽再传后至其父有勉时家已中落，然有勉与霞客母王氏皆能勤俭治生，赀积日进，家产乃得复裕。故霞客有充足旅费出游四方，并能搜购各种志籍图经奇书稿本以为地理研究与核对旅游考察地点之纪载所用，如《南程续记》、《名胜志》、《云南志》、《一统志》、《百粤风土记》、《西事珥》等等。霞客又以布衣结交从游名士高官，花费当亦甚巨，家无宏厚之经济力量实难以为继；天启四年甲子(1624)霞客奉母命(时八十大寿)置祭田数十亩、重修名宦张宗琏庙、出数十石粟以赈贫困等举，亦足见其家财之富足。又霞客一妻三妾，非家富难以娶养。以上各端皆可见霞客之家富。至崇祯九年其“万里遐征”之时，其家赀当亦未减，故可带一仆一

奴同出。或以其于初出门至杭州即向其师借银十两以益游资(九月三十日日记)，推其家资已衰，此实出于误解。盖其贷借，实因曾于浙江桐乡乌镇还程尚甫昔年购书之大宗欠钱(九月二十七日日记)，而非乏资。霞客至滇后，经济确曾陷困窘，然原因在途中数次遇盗与丢失，且数年在外，盘缠难免枯竭，故滇中之困绝不反映其外出前之家境也。

二、家族兴旺：徐氏为江阴望族，人众势强。霞客家一支至其辈复盛，其兄弘祚长其二十岁，霞客“事兄如父，怡怡白首”(陈函辉：《徐霞客墓志铭》)。弘祚有二子。长子亮采(1593—1642)，其时已为庠生；次子亮工(1595—1645)，已于崇祯六年中亚魁，二人皆能“发冢诗书”(陈继儒：《豫庵徐公暨配王孺人传》)。霞客之庶弟弘禔，生于万历二十七年(1599)，少霞客十三岁，其时已三十八岁，早已自立。霞客族人中，族叔日升于天启五年中进士，翌年任福建漳州推官。族兄仲昭于万历四十六年(1618)中应天副车；以诗名，有诗集行世。霞客族兄雷门，任兵马司指挥，亦有文名。

由以上观之，霞客之家族于崇祯九年其西南行时已甚兴旺，有长有位，而又关系密切。霞客之家族近亲多为其助力，如仲昭时与其同游，雷门亦间与其同出，日升更对其时为济助。

三、个人声名：霞客以旅游为志，自万历三十五年初游以来，其“奇游绝险事”渐为当时文人名士所重，咸目其为“奇人”、“奇男子”。行“奇事”，是一独特之人生理想与行谊。如文震孟(长洲人，天启二年状元，崇祯初任礼部侍郎兼东阁大学士)即言：

> 霞客生平无他事，无他嗜，日遑遑游行天下名山……真古今第一奇人也！

项煜(吴县人，天启五年进士，官至詹事)亦言：“霞客游满天下，所交多一时贤豪长者。”而陈仁锡(长洲人，天启二年探花，崇祯初署国子司业，直经筵，后又拜南京国子祭酒)于称许

霞客行游之奇时言："将吏如君，半肩行李，无疑、无怖，名王不足系也！"直视霞客为一种无畏精神与人生勇气之象征。他如黄道周(福建漳浦人，天启二年进士，为右中元)与郑鄤(武进人，天启二年进士，为庶吉士)均有类似之语(以上所引均见《徐霞客游记》卷十下)。而各家之言皆为崇祯三四年间(1631、1632)之事。其前，天启甲子丙寅间(四至六年)著名文士如陈继儒(华亭人，1558—1639)、夏树芳(江阴人)、王思任(山阴人，1575—1646)、张大复(昆山人，1554—1630)、李维桢(京山人，1547—1626)等人亦均言霞客之旅行考察纪行为奇人奇事，而可垂之历史不朽。陈继儒把霞客列入《奇男子传》中，张大复以之比司马迁、李固、韩愈等，而夏树芳直言："弘祖雅好游，海内佳山水，二十年来足迹几遍天下，盖亦当世一奇男子也。"(见《徐霞客游记》卷十下)综观以上各家之评语，启祯之间霞客已成为当世知识界之"奇""异"人物，陈眉公之言"(霞客)酷好异人异书与奇山水，诗文沉雄典丽，而不屑谒豪贵博名高"，正是一中的之语。其时霞客已成为一传奇性之英雄人物，故众人皆言其为"奇人"。霞客能破除一般知识分子行为规范之常道而追求知识与人生之"异途"，但其行径亦不离人生之"常道"，如其孝行即为一例。即在知识之追求上，其亦先由"常"而入"异"，如先旅察山水以订正桑《经》、郦《注》之谬，然后再建立个人之独特论点，故知识界易于接受。人们把霞客视为传奇式之英雄人物，将其行事加以神化渲染，如其未至之地——峨嵋山等处，文震孟亦竟于崇祯四年说他去过。陈函辉(浙江临海人，1590—1646)言霞客"寻山如访友，远游如致身"(崇祯五年诗)，正是一深具思意之诠释。凡此，足见霞客于崇祯九年丙子"万里遐征"西游前个人声名之盛特，是以文震孟直称其为"地行仙人"。

四、诗文称著：徐霞客之文名在其诗与游记，而两者均在其西

游之前有定论。《天启崇祯两朝遗诗》辑列弘祖，附于其族兄徐遵汤(仲昭)，定其地位。霞客固不能称一大家，黄道周于崇祯五年称许其诗"词意高妙"与"体物备妙"，极是中的之语，霞客之诗实如其行游，均以妙异壮豪见长。今据所见资料，知其诗名至崇祯九年前已盛，故能与当世名家如黄石斋、陈眉公、文湛持、陈木叔、陈明卿、王季重、张元长诸人唱和也。

徐霞客在文学史上之不朽实在其游记，因其能兼纪实与文彩于精捷之笔，而为游记文学独创一格。其所构写大自然中之存在万物，动笔之神化实如司马迁之纪历史人物，有其不世之才与令人难以释手之吸引力。钱谦益(常熟人，1582—1664)称霞客之游记为："世间真文字、大文字、奇文字，……文字质直，不事雕饰。"可谓信许。牧斋为一代文宗，且曾为霞客作传，其言当有所本与代表性。按霞客之游记实分两部分，如前所言，崇祯七年前为一单元，崇祯九年九月十九日开始之西游部分又为一单元。余以为霞客于西游前已将前一部分整辑成册，文震孟于崇祯某年致霞客书中言：

今岁杖履游行何地？从前涉历，已大可观。今又汇成《纪述》，以导后游，以传千秋。[4]

是霞客于此时已将游记汇成一书。但此信无书年，丁文江先生订为崇祯九年，余以为应是崇祯七年，因其中有"且半载之间，孟长病，明卿亡"之语。孟长即姚希孟(长洲人，万历四十七年进士，震孟之甥)，卒于崇祯九年丙子之五月(下旬)，史载其疾始于"二年中余"前，即崇祯六年末或七年初也，陈仁锡(明卿)之卒年，姜亮夫之《历代名人年里碑传总表》据《明史》本传(卷二百八十八，焦竑传附)订为崇祯九年(1636)，后多取之。其实姜氏所订为误，明卿卒年实为崇祯七年甲戌(1634)。陈仁锡长子济生所辑之《启祯两朝遗诗》中，归庄(昆山人，钱谦益门生，1613——1673)所书之仁锡传(《陈文庄公》)即明言明卿卒于甲戌年，时为五十六

岁（据济生所撰之“行状”）；同时明卿之弟礼锡于崇祯八年（乙亥）清和（四月）跋《无梦园遗集》（明卿于崇祯六年先有《无梦园初集》）时云，其兄先于甲戌春病重，其后逝。凡此皆肯定明卿亡于甲戌（崇祯七年），非丙子（崇祯九年）。邹漪于崇祯末年编成又于清初修增之《启祯野乘》，言其卒于甲戌之三月（卷四，《陈文庄传》），与陈礼锡之言相对，当可信。是以孟长之病与明卿之亡在时间上与震孟书中所言亦正相合。

文震孟此信之前段（末段已缺）有以下之语，更可相助推定其书年：

> 隔岁多病，至秋尤剧，已绝北行之意，而都门知己有相会者，谓功令方严，无五年高卧之使臣，乃扶病出山。腊月入京，又复大病，至今惙惙，殊悔此行之小草也。行年耳顺……

由其中行文可知震孟修书时尚在京城，并其离家（苏州）北行之时已六十岁。按震孟（文起）生于万历二年，“耳顺”之年正是崇祯六年，亦即姚病阵亡之前一年。复就文起本人崇祯年间之事状再进一步确定此信之书年与大约时季。一般史籍与资料仅言震孟于崇祯元年以侍读复出，又改左中允，充日讲官；三年春进左谕德，掌司经局，直经如故，后因忤权臣欲避去，遂因秋间出封益府便道归而不复出；然于崇祯五年即家擢右庶子，再出；至七年在京乃有各端活动与争议。实遇于疏略，不仅四年与六年行迹不具，五年之事亦由过简而难定详确时季[5]。幸可据其他材料补之。按徐霞客曾于崇祯三年与黄道周于丹阳相会，黄以七言古诗一首见赠。翌年夏五月十五日，文震孟曾为此诗作长跋，末云“题于清瑶屿”，是其于崇祯四年尚“家居”未北上也。复查钱牧斋所书之《诰赠宜人陆氏墓志铭》中有言：

> 万历间，长洲文文起以孝廉特闻，与其妻庐居于竺坞。三十八年四月，文起下第归，而其妻卒。九月，权厝于竺坞

之丙舍。……后十二年，文起以状元及第。又十年，为今上之五年。文起辍讲筵，奉使過家，改葬宜人于新阡。于是文起不远百里，谒铭于其友钱谦益，……宜人姓陆氏，乡贡士再闻之女，卒年三十有九。文起名震孟，今官左春坊左谕德，兼翰院侍讲。……(宜人）其葬也，以四月之六日。（《初学集》卷五十八）

据此可明以下各点：(一)文震孟于崇祯五年四月六日仍在苏州，故知其于崇祯三年秋后因出封益府遂便道归家历崇祯四年至此时仍居家。(二)牧斋明言其为“左春坊左谕德”，是此时尚未“擢右庶子”，其官“右庶子”乃此后之事也。按文震孟于六十诞辰之时钱牧斋又为作寿序，中云：

吾友文君文起，弱冠举孝廉，束修励行垂三十年，胪传之日，儿童妇女皆知其名，指目为忠孝状元。……君使事既竣，将奉英荡之节以还讲筵，而适会六十之诞辰，称觞祖道者趾相错也。(《初学集》)卷三十六)

此序题为“赠文文起宫相六十序”，是文起于其六十初度之时已为“右庶子”(“宫相”)，故知震孟至迟于崇祯六年间已“擢右庶子”矣。史籍皆云其于五年即家擢右庶子，两者对合或即五年秋冬之事，是震孟于六年六十寿日时尚未离苏州赴京也。上引其致徐霞客书中言“隔岁多病，至秋尤剧”即是告其因病而未北行，且“已绝北行之意”，后因友人言“无五年高卧之使臣”方“扶病出山”，于是年(六年)腊月入京。按文起入京后事迹略可考稽，可与其致徐霞客书引证。

(一)七年：二月分考礼闱；进少詹事，八月丙寅，奏请修改先朝实录；十月间，以日讲官讲《春秋》。

(二)八年：二月，上《皇陵震动疏》；七月甲戌，擢礼部左侍郎兼东阁大学士，直文渊阁，预机务。其后逐渐与首辅温体仁(浙江乌程人，万历二十六年进士)发生冲突，遂于闰年

十一月庚戌落职"带冠闲住"。按震孟虽为七月二十六日擢任入阁，但实际入阁办事却为八月十三日，故至十一月四日落职，仅两月二旬也。

(三)九年：初春南归，至二月初已在苏州，二月中与钱谦益等游虎丘诸山。五月下旬姚希孟殁，十数日后震孟因姚逝恸极而卒，时为六月丙子(三日)，年六十三。[6]

由以上可知，文震孟自崇祯七年始至八年底全在京城。故上引致徐霞客书中之"腊月入京"除指崇祯六年之腊月外并无他年之"腊月"存在之可能性。对证信中"且半载之间，孟长病，明卿亡"之语，即可确定此信之书年为崇祯七年甲戌(1634)无疑。复按姚希孟于崇祯五年壬申(1632)十月辛未(七日)，因主北闱受间武生冒籍事累而降为少詹事管南翰林院(《崇祯长编》卷六四)，"至南以病归"，其行程由北而至南京，当为崇祯六年癸酉初春矣。又史籍言其"病归"两年余而卒于崇祯丙子(九年)五月，据此考之，则孟长左迁至南京后并未即"病归"，其退当在癸酉冬，以文起之言证之，其或实"病"也。如是，则"孟长病，明卿亡"之语可解为姚希孟崇祯六年之冬病，陈锡仁于七年之三月亡，两者发于"半载之间"，与文起所言正相合。然则震孟致书霞客当为崇祯七年甲戌三月末至四月间之事矣。

本于以上之推论，是徐霞客于崇祯七年四月以前已将其第一阶段之游记(即自万历三十五年始游至崇祯六年三游闽漳者)"纂成"一书。文氏信中言此书为《纪述》，按测全书名当为《游名山纪述》，亦即《游名山纪》，余曾考定今所见之《游名山记》抄本(不分卷，三册)即是书之传本[7]。常熟赵氏旧山楼昔藏霞客自书之是书原抄本，惜后已散失。此书甚短，仅五万字左右，当是霞客陆续编订其每日之游记而成。按霞客第一阶段之旅行考察曾有间断未游之期，如万历四十四年与四十六年之间、泰昌元年至天启

三年间、天启四年至崇祯元年间，此旅行考察之间隙，皆可用以整理日记。全书之编辑当始于崇祯六年秋其自漳州归后，事成或在是年冬或翌年春，文震孟所见者即为是本，其他霞客友人如黄道周等亦曾见到此书之部分或全本。霞客"万里遐征"前文名之盛，一部分实赖此书。当时人所谓霞客之"长于游记"，实多指此书，因其西游近三年半之记，所见者仅二三人，而至清顺治末康熙初始有各传抄本行世也。

五、谊知士林：霞客交友遍及全国，自万历三十五年出行以来至崇祯九年丙子，所识晚明启祯两朝士林精英五十人以上，而深交者近其半，皆为仕、学、艺三界之主脑与杰出人物。其中数人曾前后入阁拜相，如文震孟、林钎（福建同安人，万历四十四年进士）、周延儒（宜兴人，万历四十一年状元）、黄景昉（福建晋江人，天启五年榜眼）等人；多人为朝廷列卿重臣与党社重镇，如钱谦益、黄道周、李维桢、陈仁锡、姚希孟、郑鄤、刘若宰（南直潜山人，崇祯元年状元）、黄克缵（晋江人，万历八年进士），孙慎行（武进人，万历二十三年探花）、何乔远（晋江人，万历十四年进士）、曹学佺（福建侯官人，万历二十三年进士）、谢德溥（江西东乡人，天启二年进士）、张溥（太仓人，崇祯四年进士）、吴国华等人[8]；多人为并世艺文名家，如陈继儒、王思任、张大复、夏树芳、陈函辉、米万钟（陕西安化人，万历二十三年进士）、文安之（湖广夷陵人，天启二年进士）、刘履丁（福建漳州人）、张燮（漳州人，万历二十二年举人）等人。从霞客之交游可见其在当时士林知名之广与声誉之高[9]。故霞客于丙子"万里遐征"前已名播当世，识重士林。晚明南直隶与浙江为帝国之经济与文化重心，次数福建，而政治之主要人物亦多出自此三区，故霞客所交识者亦多出自东南地带。然霞客所交者亦有他区如陕西、湖广、江西等地之名流，足见其识交之广概如其所游之地焉[10]。

综合以上五端，徐霞客于知命之年作西南“万里遐征”之时，已是家族富盛，诗文成名、学行识重士林。其行事之“奇”已可垂于史乘不朽；又观其知命之际之业绩，于传统性之行谊与非传统性之事功并为突出，处明末之传统世界而能兼得并世称许，其事本身亦异常矣。霞客对此一切虽皆珍之，但仍以知命之年遑遑就“万里遐征”之道，为其知识理想而尽一生之最后、最高之努力。追求自然真理之使命感，即霞客“奇”、“异”之根本所在。而徐霞客所以为徐霞客者，其理即于斯矣。

注释：

[1] 清初之资料中，如后来刊刻者亦书“徐弘祖”，非“徐宏祖”。顺治年间所辑之《天启崇祯两朝遗诗》即为明例，卷十之徐遵汤(按即徐霞客之族兄仲昭，万历四十六年中应天副车)下即“附弟弘祖”。有关《徐霞客游记》之明及清初抄本与徐霞客手迹诸端可见上海古籍出版社于1980年所刊印之《徐霞客游记》(褚绍唐、吴应寿整理编校，全三册，前二册为文，第三册为地图)，图版二(霞客手迹)、图版三(季会明抄本)、图版四(徐建极抄本)、页一(季梦良崇祯十五年之序)。本文以后引及《徐霞客游记》皆指此本，因其最全，如引及其他本子当作特别注明。有关《徐霞客游记》之发展过程与版本问题，余另有专文《徐霞客游记之流传与版本》讨论，此处再不赘述。

[2] 有关徐霞客之传记资料最早者为吴国华(宜兴人，崇祯七年进士，霞客襟亚)之《圹志铭》(书于崇祯十三年，西历1640年)、陈函辉(浙江临海人，崇祯七年进士，霞客至友之一)之《徐霞客墓志铭》(书于崇祯十五年之三月)、钱谦益(常熟人，万历三十八年进士)之《徐霞客传》(书于崇祯十四年，1641年)。此三者以陈书之墓志铭最详，吴氏之圹志铭亦称简实，而钱传则文笔最佳。其他有关徐霞客之生平家世父母者则散见于《晴山堂帖》中。以后所出

之霞客传记实皆本于此早期纪传并辅以游记中之资料、存世之有限诗文及亲友之赠答短纪。其中最详细者为丁文江氏之《徐霞客先生年谱》，写成于1927年，编入其所编校标点之《徐霞客游记》（三册，一册为地图；上海商务印书馆于1928年印行）。吴志、陈志与钱传对于霞客生平之年代定点均甚明确：霞客殁时五十六岁，为崇祯十四年辛巳，故其生时为万历十四年丙戌，崇祯十三年庚辰其五十五岁。而丁谱详列各年事迹互为核证亦确定徐霞客之卒年为崇祯十四年（正月），时五十六岁（以上各资料俱在《徐霞客游记》之卷十下中）。光绪年间之《梧塍徐氏宗谱》亦载徐弘祖小传，然其所言霞客之生卒年却为"万历丙戌十一月二十七日生，崇祯庚辰正月二十七日卒，年五十五岁"。此纪实误，本文已论之矣。其他有关霞客之卒年与由滇返乡之时间等问题，可资证者尚有黄道周之《狱中答霞客书》、《遣奠霞客寓长君》（壬午四月），冯士仁序《溯江纪源》（崇祯《江阴县志》）及新发现之季梦良《徐霞客西游记》抄稿序文（壬午腊月望日）等等，俱见于新本之《徐霞客游记》中，兹不单述。其他各家纪传资料与《晴山堂帖》亦然，但如有异文者则详加核对，个别引证。

[3] 陈函辉之《墓志铭》述霞客喜购奇书之情形甚为具体，亦可见其"书费"之巨："性酷好奇书，客中见未见书，即囊无遗钱亦解衣市之，自背负而归；今充栋盈箱，几比四库，半得之游地者。"吴国华之《圹志铭》亦云："肆志玄览，尽发先世藏书，并鬻未见书，缣缃充栋，叩如探囊，称博雅君子，人能言之矣。"此亦与陈语应肯。霞客之崇祯九年九月二十七日日记亦可为证：

> 平明行，二十里，抵乌镇。入叩程尚甫。尚甫方游虎埠，两郎出晤，捐囊中资酬其昔年书价，遂行。

又崇祯十年二月十一日霞客一行于湘江遇盗后，日记中即言"但张侯宗琏所著《南程续记》一帙，乃其手笔，其家珍藏二百余年，而一入余手，遂罹此厄，能不抚膺！"购得张宗琏手稿亦必付高价，又霞客所得之书甚多未见传本，皆散见日记中。陈、吴二氏之言，亦即弘祖购书之实情也。又如崇祯十年六月初三日日记中所言其购书情形亦可为明证。

[4] 此信各处所录皆有错字。如万有文库本与商务印书馆1928年之《徐霞客游记》等。今所引者系据1980年《徐霞客游记》（卷十下，附编）。此信下半已缺，故无年代。

[5]《明史》卷二百五十一与《明史稿》一百三十本传、《崇祯实录》与《崇祯长编》、张岱《石匮书》卷九本传、陈济生《天启崇祯两朝遗诗小传》、计六奇之《明季北略》等等资料皆为明例，即美国哥伦比亚大学出版社最近印行之英文《明代名人传》(*Dictionary of Ming Biography*)亦是如此(见第1467—1470页)。至于后撰之地方志如《苏州府志》(光绪刊本，冯桂芳等纂)与《吴县志》(民国刊本，曹允源等纂)则仅是抄袭《明史》等书而已(两志分别见卷八十七、卷六十七)。其他明清人文集中之材料，亦皆言其道德品行之高，而对其行年种种事件则绝不提及，下列各文可作明例：陈仁锡之《文湛持年翁寿序》(《无梦园遗集》卷七，长四页)、张溥之《寿文湛持先生六十序》(《七录斋诗文合集》，卷四，长四页)、陈际泰之《祭相国文湛持先生文》(《已吾集》，长五页半)、徐枋之《明故资治尹嘉议大夫礼部右侍郎兼东阁大学士赠礼部左侍郎谥文肃文公墓志铭》(《居易堂集》卷十三，长五页半；按震孟拜相之官位为礼部左侍郎，崇祯十五年十月赠礼部尚书)、汪琬之《文文肃公传》(《尧峰文抄》卷三十五，长四页)、黄道周之《文文肃公碑》(《黄漳浦集》卷二十五，长七页)。

[6] 文震孟于崇祯七年至九年间事迹系就各种资料对核确定，主要为《明史》与《明史稿》中本传，《天启崇祯遗诗小传》，文秉(文起长子)《烈皇小识》(卷三，卷四，卷七)，《崇祯实录》(卷七，卷八)，谈迁《国榷》(卷九三，卷九四)，钱谦益《丙子中春日茂苑相公谢政遄归招邀燕赏余与其仲启美张异度徐九一刘渔仲遍席信宿游虎丘支硎诸山记事四首》(《初学集》卷十)。按震孟罢相之时日或云崇祯八年十一月癸丑，或云八年十一月庚戌，今取后者。又曹溶《崇祯五十宰相传》言文起殁于崇祯九年十一月，亦不取。

[7] 详考见拙著《徐霞客游记之流传与版本》中之第一节：《游记原稿》。

[8] 霞客与张溥(号西铭)之交，鲜有述者，可见西铭所著之《七录斋集》(卷二)所记。按霞客无心政事，当与复社无涉也。西铭首创复社，初次集会在崇祯二年(1629)，聚尹山；次年(1630)再于金陵大会；崇祯五年(1633)复于虎丘大会，与者竟数千。今不见任何霞客与会之资料，又《复社姓氏录续录》著录复社同志两千二百余人，亦不见弘祖之名。其族兄仲昭则列名其中。

[9] 霞客自万历末年以来所相交之重要人物尚有高攀龙(无锡人，1562——1626)、缪昌期(江阴人，1562——1626)、李流芳(嘉定人，1575——

1629）等人，然诸人皆早逝于崇祯九年丙子（1636）前；霞客亦识董其昌（华亭人，1554—1636），但非深交，故诸人皆于此不述。

〔10〕丁文江氏以为霞客所交多由文震孟与陈仁锡二人所"介绍"，是从另一角度分析其事，与本文所着眼处有异，但可相辅而用。丁氏之论，见其所著之《徐霞客先生年谱》崇祯九年丙子（1636）。

附记：

本文为拙著《徐霞客研究》之第二章。全书共六章，并二附录。本章所论述者为霞客崇祯九年九月"万里遐征"西南游前之诸事，其后诸事并近四年之"万里遐征"，为此书第三章之主题，本章止触及背景而已。《徐霞客游记》之各种版本与刊本众夥，且问题重重，故别撰《徐霞客游记之流传与版本》一文详论之。有关徐霞客之研究著述并游记译文等等，余另成《徐霞客著作与研究书目》分类详列并作注释。两文并附录于该书之后，以为参考。

《柳如是别传》读后

中国社会科学院　　何龄修

一

我还在大学读书期间就已经习知陈寅恪先生。在我的老师中，向达、周一良、汪篯等先生都是陈氏的高足。他们在讲课或谈话时常常提到这位前辈学者。尽管当时他们在历史观方面大都与陈氏已有所不同，但陈氏学识渊博，成就独特，难以企及，故在他们心目中，他仍是一代宗匠，是仰之弥高的史学大家。这在他们的言谈里不时表现出来。特别是汪先生，给我们上课较多，讲的又是陈先生工夫最深、著述最富的部分，汪先生与学生之间课外接触也多些，因此提到陈先生的地方更多，说起来使人觉得很动情，给我留下深刻的印象。读了陈氏的专著《隋唐制度渊源略论稿》、《唐代政治史述论稿》、《元白诗笺证稿》和部分论文后，我对陈先生治史的途径和成果更有了一些具体的认识。

当我参加工作的时候，学术批判已持续几年，而且还在如火如荼般加紧展开。陈先生不可避免地要受到冲击。整个史坛弥漫在那种气氛下，他的才华当然得不到应有的发挥，其成就自然也得不到应有的评价。但尽管如此，他研究钱、柳姻缘事迹的工作仍作为他所在学校迎接国庆、实现史学跃进的信息，刊登在《历

史研究》杂志上[1]。从此，我知道他的研究工作进到了明清之际的历史领域，对他的著作更怀着浓厚的兴趣和强烈的好奇心。我当时非常浅薄地想，这个选题表明他仍坚持走自己的路，然而难道他还愿意为大批判提供一个新的标本吗？我还想，陈氏是一位严肃的学者，用三四十万字之篇幅(据报道)考证这么一件风流韵事，会写些什么呢？陈氏已基本失明，这样一个重头的写作计划将如何实行、如何完成？将来的著作能否保持和体现其作品固有的风格、面貌？我盼望尽早看到这一成果，解开心中的疑团。

时间又过去二十一年，这一研究成果才以完整的形式、题名《柳如是别传》面世。这时，政治和学术空气已发生重大变化。人们可以较冷静较客观地看待寅恪先生本人及其学术成就了。这部巨著八十多万字，篇幅比原计划不止翻了一番，超过他先前三种专著的字数的总和，看到它我感到惊讶。我抽出时间，把它从头到尾读了一遍，觉得从思想、内容、文字和写作风格等各个方面，这部巨著全部都是陈寅恪先生自己的东西。他是有助手的，但从作品本身看不出助手在什么地方发挥作用。我设想，陈氏一定把助手的作用降到了最低的，对于一位失明的学者说来不得不这样做的程度。助手的工作大概主要是诸如按照先生的提示和指导查找和核对文献、翻阅和朗读资料、记录和誊正书稿等等。书中提到作者早已读过钱谦益诗文集和钱曾所作牧斋诗注，一再引述上海前合众图书馆藏书，可信此书最初的简单的写作动机实萌生于多年以前，重要资料也早有准备。作者在研究进程中，根据记忆和推理，将线索提示助手继续查书，以消除疑滞，把考证、分析向前推进，而思维和表达的全过程则是作者独力完成的。这真是一个奇迹，一个不可思议的奇迹。

人们不禁要问：在科学上，需要多少积累才能创造这样一个奇迹？

这里所谈的累积，不仅指作者作为一位中古史大家所具有

的全部修养，而且包含完成本书所应有的特殊前提。比如，作者开宗明义就指出："明末人作诗词，往往喜用本人或对方，或有关之他人姓氏，明著或暗藏于字句之中。斯殆当时之风气如此，后来不甚多见者也。"[2]这就是陈先生拥有的特殊知识。这个知识对于考察、确定柳如是姓氏名字及其变化，对于扩大搜集柳如是资料的范围，鉴别这些资料，具有非常重要的意义。我觉得这个知识似未见于他书，应为陈氏的发现。如果这一点成立，那末陈先生显然需要阅读大量明末诗词，才可能作此概括，有此发现。从这里可以见作者明末文史根柢的深厚。同样，作者多处指出明末清初某种社会风气[3]，也需要综合许多类似的材料，才能做出概括。这些地方也反映作者对当时社会情况了解的广泛。

当然，完成全书最吃力的工作之一，还是笺释诗词。它的难处，首先在于诗词中含有大量的古典，不诠释古典就不能通解诗句，不通解诗句就不能窥知作者心扉，不能考证诗中史事，不能论述历史问题。其次，"解释词句，征引故实，必有时代限断。然时代划分，于古典甚易，于今典则难。盖所谓今典者，即作者当日之时事也。故须考知此事发生必在作此文之前，始可引之，以为解释。否则，虽似相合，而实不可能。此一难也。此事发生虽在作文以前，又须推得作者有闻见之可能，否则其时即已有此事，而作者无从取之以入其文。此二难也。"[4]不突破二难，考定诗词作成时间，仍然无助于论述历史问题。

全书最主要的是笺释钱谦益、柳如是存世的几乎全部诗词，并及程嘉燧、陈子龙、谢三宾等的许多诗词。钱谦益的诗虽有钱曾的权威注本，"但不能通解者尚多"。钱曾自认谦益所引书有许多他不知道，所以疑句很多[5]。其中《有美诗一百韵》，更是谦益刻意经营之作，"取材博奥，非俭腹小生，翻检类书，寻求故实者，所能通解"[6]。陈氏旁征博引各种典籍，举凡汉唐明清、儒法道释、人事花果、经史子集，据粗略统计，多达六百种以上，

其中诗文集（包括戏曲、诗话、诗注等）约二百四十种，正史、野史、年谱等约一百七十种，方志约五十种，儒佛典籍、笔记、小说、杂志等约一百四十五种。引书总数如此，则连参看过而没有引用的在内，恐将近千种。统计数字所表现的知识积累是惊人的。他将这些知识融会贯通，诠释古典，通解诗句，又一一考定诗词作成时间，详稽今典。

因此，对“牧斋所用僻奥故实，遵王或未著明，或虽加注释，复不免舛误，或不切当”[7]之处，他作了比钱曾更深更细更准确的笺注。例如，钱曾对钱诗《次日叠前韵再赠》“争得三年才一笑，可怜今日与同舟”二句，以为习用之典，不注一字。陈氏将这两句与柳如是《次韵奉答》“汉珮敢同神女赠，越歌聊感鄂君舟”二句配合研究，注出古典出处[8]。又钱曾于《有美诗》“博士惭厨簏，儿童愧刻鹄”二句，注释未及，陈氏补出古典出处[9]。此等处对钱柳关系和柳深通文史、博学强记的特点都有更具体、鲜明的阐发。又钱曾对钱诗《癸未四月吉水公总宪诣阙，诏书辇下知己及二三及门，谢绝中朝寝阁启事，慨然书怀，因成长句四首》之三“东阁故人金谷友”句中“金谷友”三字古典阙而不注，陈氏据《晋书》潘岳传补出[10]，才使诗句中所含明廷政治状况的故实和牧斋谢绝起用的用意显豁起来。

对古典的准确诠释，使陈氏更加具体入微地揭开了作者的内心世界。对程嘉燧《今夕行》中“今夕何夕织女降”一句，陈氏疑实用《诗经·唐风·绸缪》篇之典，是一种“夫语妇之辞”[11]，这一笺释充分暴露了程老翁对婉娈少女柳如是的野心。又陈氏解释钱谦益在《戊戌新秋日吴巽之持孟阳画扇索题为赋十绝句》中所用“东海”、“秋风”之典，包含两层很深的政治意义，一是“以故乡为故国，抒写其心中之隐痛”，一是暗寓《后汉书》臧洪传“秋风扬尘，伯奎马首南向”之意，“殊属望於延平”[12]。这何等洞彻钱谦益肺腑！陈氏还诠释钱诗《留题湖舫》二律中“杜鹃春恨夕阳知”

句，用李义山诗和秦少游词出典，"悲今念昔，情见乎词，而河东君哀郢沈湘之旨，复楚报韩之心，亦可於此窥见矣"[13]。这类例子，触处皆是，充分表现出陈氏对诗词古典的精熟，和用以解释诗句的无与伦比的功力。

人们不免还要问：一个科学家需要蕴含多大毅力和勇气，才能创造这样一个奇迹？

这个问题可分几方面说。

陈先生在抗战胜利前夕失明，时年五十六岁，已有盛名。在一般情况下，他可以合乎情理地靠吃老本安度余年。但是真正有成就的知识分子都是非常勤奋的。这条路他绝对不会走。那末，他可以讲讲课，在助手的帮助下做研究，写论文，能做多少做多少。然而，他也没有走这条比较轻松安逸的路。他不想躺在已有的成就上。解放后，一当有一个相对安定的环境，他就来了一个飞跃，写出他一生中最大的一部史著。这件事对寅恪先生也许是很自然的。我想，他有自己的名山事业。可能有两种考虑，强化了他写作的决心：一是想留下一种史学著作的典范，集中总结他的系统的研究方法[14]，以使后代的史学工作者有所遵循和借鉴（以致他在十年动乱时期的严重困境中还要求助手写介绍他的研究方法的文章）；一是想留下另一种典范，即奋斗的典范、一个残疾人经过自己的努力能干出惊人事业的典范，虽"失明膑足"但可以利用"尚未聋哑"[15]这种剩余活动能力进行创造的典范，"然脂功状可封侯（时方笺释河东君诗）"[16]的诗句，表现了他对自己从事这项工作的自豪感和对这项工作的艰巨性和重大意义的充分认识。因此，这一飞跃是一个高度自觉、深思熟虑的行动。关于同情钱柳、歌颂红妆云云[17]，部分地是属于选择本题目所决定的。

陈先生以钱柳姻缘诗释证作为著作题目，但他历来不研究明清之际的历史。他原有的三本专著都是隋唐史著作。在收入《寒柳堂集》、《金明馆丛稿初编》、《金明馆丛稿二编》的八十九篇论文

中，只有《高鸿中明清和议条陈残本跋》、《陈垣明季滇黔佛教考序》两篇属于明清之际历史的范围，但内容都很简略，两篇总共只有三千字。《柳如是别传》之作，标志着他的学术研究又纵横驰骋到了一个历史新天地。衰年病体，在科学研究上做这样大幅度的推进，无论如何都是困难的。而惟其如此，才更使人由衷赞叹。如果不出于发扬史学的强烈愿望，并有坚强的自信，持续的拼搏精神，如果没有“不入虎穴，焉得虎子”的气魄，就很难有这样惊人的设想，并付诸实施，迄于完成。

失明加上后来的折足，给作者的研究工作带来重重困难。他的研究首先依赖于记忆。全部思维过程完全建立在牢记和熟悉有关资料的基础上，不能边翻书、看资料卡片，边想问题。尽管他的记忆力历来是惊人的，但是年高体弱岂能对记忆力毫无影响？我很难想象。问题单纯一点还好办；一碰上头绪纷繁、记载歧异、杂乱，疑滞就不可避免。黄毓祺案的疑滞，原因就在于此。记忆的任何失误，都可能把问题搞乱，复杂化，将正确解决引入歧途。陈氏所谓“暮齿著书之难”[18]，实际上指的主要是失明折足带给他的困难。一个耳聪目明、行动自如的健康人，很难体会到这种状况对研究者本人的折磨。诚实的学者，在著作上宁愿“卧榻沉思，然脂瞑写”[19]，“高楼瞑想独徘徊”、“然脂瞑写费搜寻”，慨叹“完稿无期”[20]，断不肯务空名，假手他人。因此，进行和完成这项研究，在陈氏实在是一次艰巨的万里长征，一场持续十年的攻坚战。一旦完稿，他就“沾沾自喜”，宽慰地认为“得成此书，乃天所假”[21]。这种心情，只有备尝甘苦的人才会产生。

“左丘失明，厥有国语。”[22]这是中国史学史上一个古老而激动人心的传说[23]。但这个传说至今还有争议。寅老失明，厥有《柳如是别传》，却是事实。我认为，这个奇迹是史学界一种英雄行为的表现，创造奇迹的人是史学界的英雄人物。说他“以失明的晚年，不惮辛苦，经之营之，钩稽沉隐，以成此稿。其坚毅

之精神，真有惊天地泣鬼神的气概”[24]，很中肯，绝不过誉。目睹和帮助陈氏创造奇迹的人，当然能说得这样中肯。左丘的榜样，有争议，已持续两千多年，而陈先生则是一个新的楷模，一个新时代的无可争议的左丘。他的实践成果所昭示的对学术事业的伟大精神，包括勤奋学习、积累广博精深知识的精神，不断开拓学术研究新领域的精神，坚持不懈、排除万难进行著述的精神，创造学术史上奇迹的精神，也将长久地垂于后世，激励来者。这一点是我读《柳如是别传》时最早深深感受到的，我认为应该首先强调地提出来。

二

《柳如是别传》在明清史研究方面取得了杰出的成就。

这部书以柳如是一生作为贯串全书的主线，描绘明清之际江南地区政治、军事、文化生活的广阔画面。从表面上看，全书以第四章《河东君过访半野堂及其前后之关系》为最长，占整个篇幅的五分之二，比第五章《复明运动》(《附钱氏家难》除外)还多将近一百页。但是作者“披寻钱柳之篇什於残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自已者焉”，因而他要“珍惜引申”其“三户亡秦之志，九章哀郢之辞”，“以表彰我民族独立之精神、自由之思想”[25]。从这点说，第五章《复明运动》实际上是全书主旨所在。

现在很清楚，所谓“复明运动”实际上发生过多起，这些运动之间或有联系，或没有联系。濮州叶廷秀、沛县阎尔梅等人从清兵下江南起就独立地从事复明运动，在长时间内与钱谦益等似乎没有什么接触。陈氏所研究的“复明运动”，专指由柳如是推

动、钱柳共同进行的推翻清朝、恢复明朝的政治活动。《复明运动》这一章从钱柳在弘光朝的活动写起，可别为几个大的段落。

首先，这一章论述钱被牵连进两个谋反大案德州谢陛案、江阴黄毓祺案并最后得到解脱的整个过程。这是钱柳复明运动的初步。

这一章揭示钱柳借著述进行复明活动的事实，主要指两种著作：一是钱柳编纂《列朝诗集》，“其主旨在修史，并暗寓复明之意，而论诗乃属次要者”[26]；一为钱注杜诗，“细绎牧斋所作之长笺，皆借李唐时事，以暗指明代时事，并极其用心抒写己身在明末政治蜕变中所处之环境，实为古典今典同用之妙文”[27]。

这一章论述顺治七年(1650年)钱往浙江金华第一次游说马进宝(逢知)反清的始末。介入这一重大策反工作的，除钱柳外，还有黄宗羲、黄宗炎、陈璧、韩逢禧等重要人物，而钱的《有学集》卷三《庚寅夏五集》“可称为第一次游说马进宝反清复明之专集。河东君参预此活动，尤为显著”[28]。

这一章还论述顺治九年(1652年)钱柳配合张名振、张煌言北伐及其前后的复明活动。陈氏认为，钱诗《寄怀岭外四君》即永历四廷臣说明，“此时牧斋与永历政权暗中联络，其寄此四诗，必有往来之便郎无疑。”又谦益受命与前兵部主事严栻联络东南，日夜结客，“相与往来之人”“大抵为年少尚未有盛名而志在复明之人”[29]，甚至迎姚志卓、朱全古至家，“河东君捐资以助姚军”[30]。顺治十一年(1654年)钱又到金华贺马进宝生子，实则第二次进行策反。

《复明运动》的重点段落是钱柳在通海案[31]中的表现，即配合郑成功北伐所进行的复明活动。

陈氏指出，顺治十一、十二年(1654、1655年)间，钱“频繁往来于常熟苏州”，因郑成功在苏州开设商店，钱去苏州“或与通海之举动有关”。他去苏州，“阴为复明活动，表面则共诸文士游

宴，征歌选色，斯不过一种烟幕弹耳”。他与卜居太洞湖庭山的路泽溥、侯性交往，路泽溥因洞庭东山在军事上的重要性而“奉母居其中，以待天下事”，侯性则“殆有传达永历使命，接纳徒众，恢复明室之企图”[32]。陈氏特别重视钱柳迁居常熟白茆芙蓉庄（红豆庄）的事实，认为白茆为长江口岸巨镇，易与海上联络。

陈氏讲述钱与李藻先、蔡士英、凫残、魏耕等的联络，着重分析钱于顺治十三年（1656年）春在南京滞留二月，串连丁继之、顾梦游、函可等多人的史实，认为“与有志复明诸人相往还，当为接应郑延平攻取南都之预备”[33]。

陈氏又剖析钱于当年九、十月间至松江第三次策反马进宝的情况，更是直接为攻取南京进行的活动。指出：“牧斋留滞松江，实逾一月之久。其间策划布置，甚费时日，可以想见也”，而《有学集》卷七《高会堂诗集》“其中绝大部分乃游说马进宝响应郑成功率舟师攻取南都有关之作”。据陈氏考释，钱先应徐致远、陆庆曾、许誉卿等邀请，参加在徐氏高会堂举行的洗尘宴会，“筵席间与座客隐语戏言，商讨复明之活动”。这次宴会，“其主人中亦有马进宝”，徐致远则“实为此次复明活动之中心人物”。钱后来又参加云间诸子设于陆庆曾平原北臬的饯别之宴，“国士名姝齐集一堂，可称盛会”。这次盛会“实亦因永历帝欲藉郑延平兵力以取南都，而牧斋为执行此政策之一人有以致之”[34]。他关于钱谦益松江之游的政治性质的见解，在杜登春《尺五楼诗集》中找到了佐证。陈先生肯定：“牧斋此次至松江之企图，得让水此诗益可证明矣。”[35]

陈氏缕析顺治十四年（1657年）钱“复往金陵，盖欲阴结有志复明之人，以为应接郑延平攻取南都之预备”的种种活动，再次强调：“其流连文酒，咏怀风月，不过一种烟幕弹耳。”钱在南京接待了南昌刘元钊，桐城方以智、钱澄之等人，他们“此时俱在金陵，颇疑与郑延平率舟师攻南都之计划不能无关”[36]。

陈氏纵论钱诗《投笔集》，“不独限于个人儿女离别之私情，亦关民族兴亡之大计”[37]。依据对《投笔集》的研究，陈氏认为，郑成功南京兵败以后，钱谦益因有郑氏兵船泊于白茆港，曾想附舟而去，后因这部分兵船被清军击毁而没有成功。陈氏说，八月，钱还往松江会晤马进宝。

郑成功兵取台湾的消息传到江南，钱以复明无望，迁回城内，柳则“仍留居芙蓉庄，直至牧斋将死前始入城者，殆以为明室复兴尚有希望，海上交通犹有可能，较之牧斋之心灰意冷，大有区别”[38]。

这些就是陈先生所描绘的钱柳复明政治活动全过程的要点。陈先生将这些活动概括为“复明运动”。关于这些问题，以往人们知道的只有其中个别的或少量的史实，单个人反清复明的思想情绪，个人或极少数人自发的反抗等局部的活动，人们知道的还有各地规模不等的群众武装起义，却没有明确意识并提出过在清朝严酷统治下这种长期的、广泛的、有组织的复明运动、民族抵抗运动的潜流，更不知道这种运动曾在“绸缪鼓瑟之小妇”[39]推动下展开。解放前，吴晗先生在自己的论文中，曾经提到过钱谦益的“地下工作”，但并没有多少具体内容，只不过指钱谦益给瞿式耜的一封密信，“指陈当前军事形势，列出全著要著急著，还报告清军将领动态，和可能反正的武装部队”。吴先生强调，“《有学集》是降清以后的结集，对清朝祖先便不敢奴长奴短了”[40]，自然更谈不上反清复明的思想情绪。解放后，谢国桢先生的专著，也只是提到“在内地接应郑成功北上的志士们，就在绍兴祁班孙的家里开过几次秘密会议，派慈溪魏耕赶快地来到煌言军中，劝他应该再接再厉，不要气馁”[41]，缺少更深刻的揭示和专门章节的阐述。陈氏在阅读史籍的过程中，提炼出许多史实，找到这些史实之间的联系，发现许多“待发之覆”，并加以考证、研究，把隐藏得很深的历史真相揭示出来，构成这样一系列崭新的历史内容。于

是人们才恍然大悟除个人的抵抗和群众的起义外，为配合西南永历政权抗清斗争和海上郑成功、张煌言等的北伐，在江南还存在一个相当规模的由明朝遗民、降清官员、上层妓女等共同进行的复明运动。这样，抗清斗争的完整性和全部错综复杂性才进一步显露出来，社会历史本来面目才得以恢复。其中卷进了复明运动的降清官员，作为“贰臣”，所表现的脚踏两只船或“身在曹营心在汉”的思想行动，使民族矛盾双方的相互渗透更加五光十色。人们对清初这一段历史的认识跟着得到了提高。因此，关于复明运动的研究，是一种全新的发掘和概括，一项重要的科学成果。

除了复明运动，陈氏在本书中的主要成果，还可以从下列几点分析。

柳如是其人，不过是“婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬”[42]的人物，但她既为民族独立精神、自由思想之所系，就不是一位无足轻重的历史人物。因此，检索有关她的史料，搞清她的事迹，把她个人的历史从“深诋”和“厚诬”中解放出来，恢复她的真实历史，就是明清史研究一项迟早要完成的任务，这对于民族精神的发扬具有重要意义。

陈氏广泛搜集“残阙毁禁之余”留下的史料，彻底冲破“迂腐者”和“轻薄者”散布的重重历史迷雾，在这方面做了极好的工作。

他用专章考查、释证柳如是的姓氏名字及其变化。又用专章研究柳如是早期的两个主要阶段的历史：一是少女时代沦为妓女和大学士周道登侍妾，几乎被谗杀的悲惨历史；二是步入青年期后与几社胜流李待问、宋征舆、陈子龙(卧子)等的眷恋，与嘉定诸老李元芳、唐时升、程嘉燧等的交游。与几社胜流的关系、特别是与陈子龙同居，在柳如是个人历史上非常重要。这种接触是她政治思想的主要来源，她此时“不仅为卧子之女腻友，亦应认

为几社之女社员也"(这是一个饶有趣味、有见地的提法，自来研究党社运动的作者都见不到此)，"经几社名士政论之薰习，其平日天下兴亡匹妇有责之观念，因成熟于此时也。"[43]这种接触又是她文学思想、特别是诗歌师法宗派的最早来源，"其初本属明代前后七字之宗派，亦应同于卧子深鄙宋代之诗者"[44]。与嘉定诸老的交游也深刻影响她的文学思想，此后她"始知诗学别有意境，并间接得见牧斋论诗之文字，遂渐受钱、程一派之薰染，而脱去几社深恶宋诗之成见"[45]。但是，她这一时期的历史被纂改得面目全非，特别是她与陈子龙关系的史料，"今日通常流布者，乃违反真相，绝不可信"[46]。陈氏做了彻底的清理，将陈子龙、柳如是同居关系，其时间，其地点，其过程，其情况，加以考定，"明显确实，无可致疑"。他对这项成果深感满意，称自己的研究，"虽不敢谓有同于汉廷老吏之断狱，然亦可谓发三百年未发之覆。一旦拨云雾而见青天，诚一大快事"[47]。

紧接着的两个专章为两巨册。除最后为复明运动专章外，第四章研究钱柳姻缘和二人结合前后的情况。这两章阐述的柳如是的历史说明，她经过迷惘、徘徊，得到了归宿，与文坛宗主钱谦益结合，而明清更迭所造成的民族矛盾尖锐化的局势，为她提供了将自己的胆识、才智贡献给民族斗争事业的机会，并充分表现出来。只有这两章才彻底改变了通行历史记载中柳如是的形象。传统的风流放诞的柳如是，在陈先生的笔下成了卓荦不凡的诗人、复明运动的大无畏的推动者、反抗社会恶势力的机智勇敢的殉身者，在文学上、政治上都光采照人，一定会占据应有的历史地位。

陈氏对钱谦益的研究和评论，比起流行的过激的看法来，是更冷静、更客观、更富一分为二的分析精神的，因而是更符合历史实际的。

这在历史人物研究上确实是典范之作。此其一。

自明太祖定都南京，江南成为明朝政治中心地区。其后成祖将都城北迁，南京变成留都，但江南经济发达，人文蔚起，因而在政治上、文化上仍然起著极其重要的作用。钱、柳长期活动在江南，与明末清初江南的许多重大政治、军事、文化活动有直接或间接的关系。陈氏对这些活动都一一做了比较深入、细致的研究。

配合有关柳如是早期历史的研究，陈氏重点论述了几社的活动。他指出："几社之组织，自可视为政治小集团。"几社诸名流燕集南园，虽共同切磋制科业，但大部分时间用于饮酒赋诗，谈论研讨"当时政治实际之问题"；"南园之燕集，复是时事之坐谈会也。"[48]他特别论述几社诸子编辑、刊刻的《皇明经世文编》，指出："此书乃当时江左文社之政见，诸文士一旦得志，则此书不但托之空言，即可付之实施矣。"他认为，"当日江南名宦及士绅，亦皆赞同此政见。"[49]这是一种非常敏锐、中肯的评论。

陈氏也重视东林、复社的活动。除略述东林、复社张溥、吴昌时、侯恂等集资策划再起周延儒入阁的活动外，他着重研究钱谦益谋求以边才起用，拉拢马士英、刘良佐、郑芝龙诸帅的事实，研究漕督史可法具公启号召勤王以及徐石麒、李邦华等与钱谦益朝野交结，共谋王室的情况，随处都有犀利、深刻的分析。他在谈到"南都与全局之关系"时指出，江南士绅在明亡以前就准备藉江南一搏，"盖当时长江以北受困于李张及建州，已成糜烂之势，江左士大夫颇欲保全南方，以留都南京为中心，聚兵力藉图偏安之局。"[50]这种分析大大有助于对弘光政权政治基础的理解。他在谈到闽海与全国之关系时指出，"郑氏所统之兵，军饷既能自给，故纪律亦较严肃。此点尤为当时所罕见，非他军所可企及也"。"郑氏父子之兴起，非仅由武力，而经济方面，即当时中国与外洋通商贸易之关系有以致之。"[51]这对于郑氏三世抗清活动的财政基础也是一个很好的说明。

东林党人在弘光朝的表现，陈氏更多给以论列。他指出，“东林者，李太后之党也。”因此，他们在嗣统之争中，拥立李太后亲孙潞王常淓。但是，潞王之贤不肖是一个未知数，“就昔时继承权论，自当以亲疏为标准”。潞王继统权较福王为疏，因此，“马阮之拥立由崧，实为合法。”他又分析东林关于南都太子、童妃两疑案的看法，从这些看法是继统之争的继续加以论定，具有很强的说服力。他还认为东林少年对阮大铖议论太苛，态度过激，“酿成雠怨报复之举动，国事大局，益不可收拾”。根据弘光朝用人行政的史实，他说：“李太后光宗之党与郑贵妃福王之党，其分野恩怨始终不变。”[52]南都的党争完全是明末党争的继续。

清军南下时劫掠妇女，自来少有人述及。陈氏因需要弄清黄媛介的历史，附带给以论述。值得注意的是，他还揭示一重要线索，“即顺治七年末、八年初，清人似有点取强夺秦淮当时及旧日乐籍名姝之举。此举或与世祖之喜爱戏剧有关。”[53]研究这个问题，对了解顺治个人和认识清朝统治的作风，很有意义。

庄氏史案是发生在江南的清朝第一次大规模惨酷的文字狱，是江南文人的大劫难。陈氏因钱谦益得免于斯难而做了探讨。他联系郑成功北伐，认为当时“幼主新立，东南人心震动，故清廷于江浙区域，特加镇压。庄氏史案之主要原因，实在于此”[54]。

关于明清之际江南政治、军事、文化活动的研究和精辟见解，富有科学价值。此其二。

陈氏在毕生学术生涯中，历来文史并重。《柳如是别传》在内容上仍然保持和反映了这一个人学术的特色，做出一系列关于明末清初文学的深刻论述。

柳如是是有诗词传世的。但是，尽管历史上女作家很少，许多文学史著作对她仍然采取不值一提的态度，原因恐怕一方面

是因为她是妓女、侍妾一类人物，另一方面则可能怀疑她的作品有人捉刀。陈先生冲破流俗之见的束缚，对柳如是的作品给以很高的评价。他认为，应推柳如是《次韵奉答》诗“及金明池《咏寒柳》词为明末最佳之诗词”[55]，盛赞柳诗“遣词庄雅，用典适切”，“且其意境已骎骎进入北宋诸贤之范围，固非同时复社几社胜流所能望见，即牧斋松圆与之角相逐，而競短长，似仍有苏子瞻所谓‘汗流籍湜走且僵’之苦”[56]。他一再驳斥柳诗有捉刀人说，讥此说为“浅识陋学”[57]。他又推许柳如是的散文，称她给汪汝谦的尺牍“辞旨精妙”，“飘零之感，哀怨之词，至今读之，犹足动人”[58]。

陈氏否定阮大铖的人品，但仍然肯定他在文学上的成就，认为他的《咏怀堂诗集》与严嵩的《钤山堂集》、王微的《樾馆诗集》，“同是有明一代诗什之佼佼者，至所著诸剧本中，《燕子笺》、《春灯谜》二曲，尤推佳作”[59]。陈氏对松圆诗老程嘉燧也作了全面的评析，指出：“夫松圆之诗固非高品，自不待言。但其刿裁明代之伪体，实为有功。古今文学领域至广，创作家与批评家各有所长，不必合一。松圆可视为文学批评家，不必为文学创作者。”[60]象程嘉燧这样，凡有功绩，凡有独造，皆给予肯定，而不一笔抹杀。

书中对著名诗人钱谦益、陈子龙、吴伟业、归庄、侯方域、朱鹤龄等及其文学成就，都有很多论述。陈氏研究了他们重要的个人事迹，如研究侯方域被迫应举一事时指出：“盖建州入关之初，凡世家子弟著声庠序之人，若不应乡举，即为反清之一种表示，累及家族，或致身命之危险。……关于此点，足见清初士人处境之不易。后世未解当日情势，往往作过酷之批评，殊非公允之论也。”[61]陈氏根据他们的议论和通过分析他们的作品，论述他们的文学主张，如研究陈子龙（卧子）在诗词宗法上的区别时说，“卧子平生作诗，宗法汉魏六朝及唐人，深鄙赵宋作者。……

然卧子之词，则摹拟唐五代之外，亦甚喜宋贤，其长调多学淮海。”[62]由于考史的需要，陈氏特别重视作品的赏析，并对许多作品作出评价。他高度估计钱谦益《投笔集》的历史意义，说："此集牧斋诸诗中颇多军国之关键，为其所身预者，与少陵之诗仅为得诸远道传闻及追忆故国平居者有异。故就此点而论，投笔一集实为明清之诗史，较杜陵尤胜一筹，乃三百年来之绝大著作也。”[63]陈氏是非常推崇杜甫的，显然无意侮慢诗圣。他的比较，仅就某一点而言，即诗中反映的“军国之关键”，是根据身亲还是得自耳闻而言，就此点说，《投笔集》更胜。这个结论恐怕杜甫也是不会反对的。客观地说，三百年来确实没有人象钱谦益那样，把身亲的许多军国大事，用诗歌艺术地记录下来。所以陈氏的论断乍看颇耸听闻，实际上却是事实。他对柳如是所作“最可注意而有趣味”的《男洛神赋》，做了细致的校正和考论，认为绝非“佻侻游戏之作品”，而是柳“自述其身世归宿之微意，应视为誓愿之文，伤心之语”[64]。又认为柳如是的《别赋》“意深情挚，词语高雅”[65]，并就此赋作成时间、地点、内容做了综合分析、考证。这类精采的分析、论断随处可见。作品赏析包括对作品写作时间的考定。如柳如是名作金明池《咏寒柳》词，陈氏依据此词受钱谦益、陈子龙作品的影响，以及词中内容所表现的身世迟暮之感的特征，结合对柳如是已刻诗词的分析比较，推定它为崇祯十二三年作[66]；又如吴伟业名作《圆圆曲》写成时间，历来聚讼纷纭，陈氏结合吴三桂在清初的经历，论述了诗中“前贤所未及详的”辞句典故，并依据诗句所记时间和地域，定为顺治八年初冬所作，与当年春作成的《听女道士卞玉京弹琴歌》是同一年的作品，如取两诗参互并观，当有更深刻的理解[67]。

可以设想，吸取陈氏对明清之际文学研究的多方面成果，必将改写此时期的文学史，并使相应章节的内容更加丰富。此其三。

《柳如是别传》的成就还有许多。这里仅举荦荦大端而已。仅此数端，就决定了这部著作的重大学术价值。

三

《柳如是别传》也有许多大大小小的失误。这是差不多所有有成就的著作都难以避免的。周采泉、马里千、周法高等各位先生都曾著文指出过陈氏的失误[68]。在探索科学真理的过程中，造成失误的原因是很多的，有的是受唯心史观的影响，有的是方法不对头，有的是思维方面的形而上学，有的是资料不足、见闻不周等等。具体到陈先生，这个问题需要研究。我看，至少有这样几点值得考虑：由于他历来不研究明清之际的历史，而明清史资料又浩如烟海，所以暮年在科学上作大幅度的推进，总会带来一些问题；他非常重视发未发之覆，使他的新著充满新鲜感，但过分追求这种目标，也会形成钻牛角尖的弊端；最后，失明所引起的记忆上的偏差，也是一个重要原因。

陈氏最大的失误在《复明运动》一章中。顺治年间钱谦益有两次被捕，一次因谢陛案牵连，于顺治四年三月被捕北上，关进刑部大狱；一次因黄毓祺案牵累，于顺治五年四月被捕，关进南京狱。这两次被捕，柴德赓先生在《〈鲒埼亭集〉谢三宾考》一文中早已辨明[69]。陈氏误以为谦益于顺治三年归家即因谢案被捕北行，"不久事白"，谦益随之"免祸"[70]，可能陈氏根本就否认谦益曾被关进北京狱[71]。与此相联系，他又把谦益顺治四年三月那次被捕误为因黄案牵累，认为这个时间与官书所记因黄案被捕在五年四月"显相冲突"，提出"一检清代官书所记是否合理"的问题，断言"清代官书未必尽可信赖"，"实录之编纂，累经改易，编者综合

资料，排比先后，表面观之，虽如天衣之无缝，然未必实与当时事件发生之次序一一吻合”[72]，否定官书所记的时间[73]。为了证实自己的说法，他引洪承畴揭贴(内苏松提督吴胜兆招状)、谦益和谢三宾诗文为据。其实这些揭帖、诗文只说到谦益顺治四年被捕，并没有说因黄案。陈氏在引述中加上“因黄案被逮”、“至南京下狱”、“被逮至南京”[74]一类字样。因此，它们并不是陈氏说法的“最有价值”[75]的证据。

这一失误影响深远。由于这一失误，他错误判定顾苓《东涧遗老钱公别传》关于黄案的记事与《河东君传》关于谢案的记事“冲突”，而“不悟其钱柳两传自相抵触”[76]，从而否定顾苓关于黄案的记事；他为了让自己的结论与谦益诗文吻合，又将梁维枢在真定的庄宅误为在南京的别业，并劝“读者不必拘泥地望之不合也”[77]；由于把谦益因黄案被捕时间提前，他又错误认定“主办黄案最高之清吏为洪亨九”承畴而不是马国柱，“马国柱不过承继亨九之原议，而完成未尽之手续耳”[78]，使关于谦益免祸的部分分析变成隔靴搔痒，无的放矢等等。所涉及的内容，达百余页篇幅之多。

钱谦益两次被捕时间，在记载上本不存在问题。顾苓所作钱柳二传、钱谦益诗文、官书档案等原始史料，都没有冲突。清人彭城退士《牧斋先生年谱》最早把谦益因谢案被捕的时间混为因黄案被捕，开始引起混乱。柴德赓先生予以澄清。陈先生读过柴氏此文[79]，显因记忆上的偏差，而仍沿袭文中纠正了的错误。

顺治三年夏，钱谦益以病乞归。陈氏以为，“其离北京之时间，至早亦在是年七月初旬以后。到达苏州时，当在八月间。若少有滞留，则九月间尚在吴门。”[80]这个时间表不完全确切。实际上，中秋日谦益还在德州为程先贞《海右陈人集》作序[81]。可见谦益虽思念柳如是綦切，但行程迂缓，疑他一路除游山玩水、探朋访友外，还有与志同道合之人一起怀念故国、规划恢复的活动。

德州至济宁运河舟行逆水，数百里水程需要十天以上[82]。自济宁虽沿运河顺流而南，但与苏州相距路途遥远，也不是短时间可达。一般说来，当时人自出京到苏州需要一个半月以上[83]。所以钱谦益从德州回到苏州，最早也已是九月中下旬。若少有滞留，则十月间尚在吴门。假定依陈先生所说，他回苏州后不久就被捕北上，入狱四十天，再释放南归，则无论如何也是顺治四年春天了。这次被捕北上并释回，不是孤身一人，而是有柳如是随行。回程中，柳如是曾在德州卢世㴶所居尊水园的杜亭壁上题诗。题诗时间是秋天，有程先贞和诗可证，云："秋色潇潇过井桐，蔡家仙吏到堂中。"[84]这就显与假定回程为春天的季候不合，因此，谦益因谢案被捕北上的时间，不是如陈先生所推论的"不久"，而是陈氏误为因黄案被捕的顺治四年三月晦日。春末被捕，秋天释回，季候乃合。

陈氏所引谢三宾诗题说，顺治四年冬钱座师自刑部回。陈氏注意到"自刑部回"字样[85]。但不可解的是，他竟完全不顾这四个字就是指从刑部司狱所典狱释回，从北京释回，不是从任何按察司司狱所典狱和府、县狱释回[86]，而强解为"逮至南京下狱，历四十日，然后出狱[87]。

谢陛案详情今已难考。由于忌讳，陛在《德州志》中无传，仅在其嫡子、谢陛嗣子谢重辉传中附见，只有十五字，云："本生父陛，拔贡生，甲申之变，率众诛伪。"[88]陈氏所引田雯撰谢陛墓志铭，谓陛首倡磔杀大顺德州牧吴征文等，清德州"知州某，征文甥也。诛征文时，匿僧舍免。后成进士，来知州事，思得公而甘心焉。诬以私藏兵器。卒无以害"[89]。这个知州某应即山西猗氏人李大升[90]，顺治三年三甲十六名进士[91]。吴征文籍贯无考，但大顺北直隶、山东地方官员多山西人[92]，因此他有很大可能也是山西人。也就是说，他的外甥可能就是李大升。顺治三年进士是在三月十五日殿试后，于三月十八日录取的，四月初八日开

始选授官职[93]。依据三月十七日吏部右侍郎金之俊等奏请，三甲进士“十一名至二十名选知州”[94]，十六名李大升得选德州知州。李大升领凭赴德州任，最快也得四月底。谢氏为德州望族，陞兄陛在明末清初都官至大学士。州人御史卢世漼、赵继鼎，主事程先贞，推官李赞明等都是一道合谋杀吴征文等的乡坤[95]，与陞站在一起。投鼠忌器，李大升新来乍到，恐怕不敢有所作为。他得先做些手脚，站稳脚跟后，在当年冬或四年春对谢陞发难较有可能。钱谦益于四年三月牵连被捕，正好相合。即使这样，他用了私藏兵器、谋反大逆的大罪名而最终仍未能把谢陞搬倒，恐怕与德州乡绅的联合战线不能没有关系。他在德州也呆不下去了，于顺治四年当年即已离开德州[96]，由广宁生员刘思文接替。这就更加证明，李大升不能轻举妄动，不能在到任不久后就发难。

陈氏还犯了一个相当奇怪的错误：他引原常熟知县瞿四达揭帖，将其中“朝鼎挽腹亲王曰俞解其事”一句，点破为“朝鼎挽腹亲，王曰，俞解其事”，还引伸说“腹亲二字，疑为福晋之别译，即满文王妃之义”，并疑此王妃为尚可喜妻[97]。实际上，腹亲就是可作心腹的亲戚，旧日诉状中习见，并不是福晋的别译。顺治初《丁忧起复知县孔贞堪贪酷赃罪单款》的最后数款，曾有“腹心快手”、“腹党”等用语[98]；康熙中《徐乾学等被控鱼肉乡里荼毒人民状》有多件使用“腹仆”、“腹门生”、“腹党”等语[99]；还有呈控王琰子侄、徐宦豪奴二件曾使用“腹戚”一语，呈控赵宦家人一件曾使用“兽亲”一语[100]，都同于腹亲，只是兽亲一语更多恨骂的意思；更有呈控徐乾学主使豪奴一件，直接使用“腹亲”一语[101]，所以“腹亲”无论如何也不是福晋的别译。至于王曰俞，是人名，更不应点破。王曰俞，常熟人，崇祯十六年三甲二百六名进士[102]，在光绪《苏州府志》中附见其子王澧传。王澧“父曰俞，字喜赓，少勤学。父母怜而节之。乃帷灯潜诵。以举人教谕六合。明崇祯末

与澧同登进士，知余姚县，期年去官”[103]。由于找不到钱朝鼎、王曰俞碑状文字，无从考知他们的具体亲戚关系，但王曰俞之所以能解脱钱朝鼎被首告之厄，恐怕因为是曰俞子王澧任刑部郎中的原故[104]，绝不是如陈先生所说，钱朝鼎有尚可喜夫妇做后台。陈氏的错误是很显然的。

关于本书主旨所在的复明运动，还可以挖掘更多的史实。芜湖诸生沈士柱，字昆铜，与钱谦益关系密切。谦益顺治十三年正月有诗，题为《人日得沈昆铜书，诒我滇连心红，却寄》，末二句云："滇云万里通勾漏，职贡遥遥向乙鸿。"[105]这里露骨地暗示沈士柱与永历政权的关系。士柱长期从事复明运动，与谦益显然相互影响，并反映出他同柳如是的间接联系。据徐孚远《闻沈昆铜变感赋》说："沈子意气素蜿生，好奇藏侠有英名。蜡丸数达宸舆侧，结伴期扶天座倾。惜哉计画未能就，事泄瘐死天无情。前年遗我书一缄，堕水不戒冯夷惊。正闻齐晋有同盟，相期握手石头城。"[106]很明显，士柱在复明运动中曾与江南以及山东、山西志士积极联结、呼应，拟定共取南京、恢复明室的计划，多次把蜡丸密疏送达永历处。后来他被人告发，牵连进如皋李大生案[107]，捕禁南京明宫内一年余，"榜掠无完肤"[108]，于顺治十六年清明日遇害。康熙元年，谦益赋长诗《寒夜记梦题昆铜(士音诗稿)》，严厉谴责清朝杀害士柱，对逝者致沉痛的悼念[109]。

前面提到过，濮州叶廷秀、沛县阎尔梅自明亡后就独立从事复明运动，弃家忘身，奔走南北，联络声气，义无反顾。清兵南下时，阎尔梅曾南走淮安，帮助东平侯刘泽清、淮抚田仰画战守策，随后又试图制止刘泽清等人叛降清朝，都遭拒绝。不久，叶廷秀翩然来访，共商大计。廷秀加入家乡的榆园军，尔梅则北走齐豫联络四方豪杰。廷秀遇害后，尔梅锐志不衰。他与丰、沛"南游客"过从很密："猰貐躏中夏，鸾凤爱修羽。……独有昭代客，过从日亭午。丈夫志未酬，患难何言苦！……君云游江淮，

意不在贩贾。提剑走惊涛，介然无回橹。"[110]这位南游客的未酬之志是什么？他不贩不贾，提剑走惊涛游江淮干什么？他与尔梅日相过从，谈论什么？答案不言可知。康熙元年一个春夜，钱谦益在常熟城内家中与尔梅聚会，议论兴亡大事。"钱牧斋招饮池亭，谈及国变事，恸哭。"他深深悔恨，"大节当年轻错过，闲中提起不胜悲。"[111]但是，谦益对复明仍抱有希望，不象陈先生说的那样"心灰意冷"[112]。他作书鼓励尔梅说："惟待台丈补诰功成，片语拂拭，令腐肉朽骨少知庆忭，则所窃望也。"[113]他又敦促尔梅就道，奔赴淮北，说："芒砀云气，下邳流水，曷不往吊古悲歌，而刺促此地乎？"[114]这些地方仍表现出谦益、如是夫妇对复明运动的推动。

《柳如是别传》还有许多小的错误，也略举例说明。

陈氏说："顺治三年丙戌，卧子殉国死，年三十九。"[115]按：陈子龙于顺治四年因吴胜兆叛变案被捕，当年五月十三日投水死[116]，年四十。

《明史》范景文本传说，景文崇祯七年冬起南京右都御史，未几就拜兵部尚书，参赞机务。陈氏加按语，据《明史》吕维祺传，《国榷》部院表，认为"七"字为"十"字之误，逕加改正[117]。后在谈到景文任南京兵部尚书的时间时，也逕作崇祯十年至十二年四月[118]。但"七"字不误，陈氏错改。景文父永年崇祯五年二月初八日死[119]，景文守制三年，七年冬服阕起用。景文《锡怀楼记》云："某以乙亥之春承乏留枢。"[120]《新建敌台记》亦云："会余承乏南枢，则在乙亥之春。"[121]乙亥为崇祯八年，八年春就拜南京兵部尚书，与本传恰合。陈氏读过范景文文集[122]，因失记或未注意而致误。

陈氏认为，顾杲"子方乃东林党魁顾宪成之孙"[123]。陈说根据黄宗羲《思旧录》，但《思旧录》搞错了，温睿临《南疆逸史》错误同。徐鼒说："顾杲，字子方，无锡人，先禄卿宪成从子。"[124]

徐说则又把辈份搞错了。顾杲实为宪成次兄自成孙、宪成从孙。顾公燮说："顾杲，字子方，锡山泾里人也（俗名章泾桥）。父白余，名与浃，万历丙午举人。祖泾白，名自成，光禄署丞端文先生宪成仲兄也。"[125]具体、清楚，应极可信。顾杲家乡的方志说他是"宪成从孙"[126]，与顾公燮所说恰合。

陈氏在研究钱谦益、曾化龙关系时，认为谦益一首送化龙还里的诗，作于崇祯十三年春化龙"去江南按察使"职时[127]。但明无江南按察使，"两京不设布、按二司……后置守、巡诸员无所属，则寄衔於邻近省布、按司官。"当时曾化龙任常镇兵备道。南直隶诸道"寄衔浙江、江西、湖广者，苏松道，漕储道，常镇道……"[128]因此，曾氏全衔似应为江西按察副使常镇兵备道。

马士英、左良玉、郑芝龙三人，是明末的实力派。陈氏认为，"牧斋自崇祯晚年至清顺治末岁，约二十余年，前后欲依赖利用此三人以作政治活动。"[129]这一论断十分疏漏。马士英从顺治二年五月弘光政权灭亡后就失去实力，顺治三年被杀，左良玉于顺治二年四月在九江病死，郑芝龙于顺治三年八月降清后也失去实力，随后被挟北上即遭软禁，钱谦益怎么可能到顺治末岁二十多年中还依赖利用他们作政治活动呢？

匿名作者的《题虎丘石上》诗，对钱谦益做了辛辣的讽刺。陈氏高度评价此诗，说它"融会古典今典，辞语工切，意旨深长，殊非通常文士所能为"。他先证释辞语，然后考辨作者。他认为，"虎丘诗纵非卧子本身所作，恐亦是王胜时辈所为，而经卧子修改。"断语虽用不肯定语气，并且申明"鄙陋之见，未敢自信"，但实际上又认为，只要能断定"钱陈二人，确有於顺治三年丙戌秋间同在苏州之事，而卧子又於此时曾游虎丘"，那末"《题虎丘石上》诗，其作者之为卧子，实有可能"[130]。陈氏的考辨仅备一说而已。虎丘诗事实上早已成了明清之际文化史之谜，很难找到一个肯定的作者。即使诗的风格近似几社胜流作品，诗的水平非高手

达不到，又即使钱陈二人同时都在苏州，都不能成为它为陈子龙所作的有力理由。据陈氏自己研究，陈子龙与柳如是爱深情挚，藕断丝连，由他作一首含有伤害柳如是内容的刺钱的诗，总觉不近情理。

最后，说说《柳如是别传》的冗长繁琐。陈先生是很有自知之明的。他在全书写作过程中，不断自承"支蔓"、"琐赘"、"烦琐"，全书结尾处"合掌说偈"又总括说："繁琐冗长，见笑君子。"话虽这么说，实际上他明显认为这样做是必要的。客观地说，繁琐冗长的毛病确实严重存在。从著作的要求说，过分的支蔓、繁琐妨碍突出主题。许多人反映陈先生的这部书读起来很吃力，读了很久仍然不得要领，这跟他接连不断地引材料加按语的写法，以及全书的繁琐冗长有密切的关系。是否可以写得精炼一些呢？我看还是可以的，书中有许多可以精简的内容。讨论陈继儒某些诗中的"杨校书"和"妓"不是指柳如是[131]，是否有点无病呻吟？讨论李雯所说"张三作侠"的张三，开始说"实指施绍莘言也"，经过研究，又说不是，还说"甚难确指"施绍莘[132]，这种弯弯绕也没有什么必要。关于"思陵御书"的论述[133]，可以说与主题毫不相关，关于汪汝谦护惜张宛仙的考察[134]，关于柳如是诗中一吴语文字的广征博引[135]，关于钱谦益与朱鹤龄的矛盾[136]，关于归庄与汪琬的争论[137]等等，都是可以割爱的。当然，他的这些研究，从某个角度说，对他人都是有用的知识。但是，一部书从内容上讲总有它自己的界限，不能因为有用就兼收并包，都网罗进去。我很难理解，陈先生为什么要这样做？我想，他如果把书中那些无关的、不必要的部分精简，写得再洗炼一些，再增加一些复明运动的内容，那么这部书的主题会更鲜明，色彩会更绚丽。

四

读过陈先生的许多著作后，我突出地感觉到，尽管人们可以不同意他的某些观点、结论，但是他不是一位单纯考据学派的史学家。读了《柳如是别传》，我更加深信这一点。他思想深刻，熟悉中、西哲学和史学理论，虽擅长考证而并不局限于考证，更喜欢疏通、解释、推论，善于发现和捕捉历史事物之间的联系，做出理论概括，使对历史问题的认识得到升华。换句话说，他是既注意具体历史事实的精确性，又重视从历史全局着眼研究历史问题的史学家。考据学家实在不足望其项背，是很显然的。

这就是说，他的研究方法必然是包括多方面内容的体系，既有校勘、考证的方法，又有疏通、解释的方法，还有推论、概括的方法。现在史学界谈论史学新方法、史学研究方法现代化的风气很盛。这是伴随着史学的发展、进步而出现的现象。陈氏的方法当然不是现代化的，但他运用这些方法，取得了令国际国内学者都尊敬叹服的史学成果。马克思主义的现代化的史学，是以往一切优秀的史学遗产合乎规律的发展。它的方法也不是与传统割裂的，而是在原有基础上的不断完善和丰富，有选择地应用新的技术成果。毫无疑问，它必须继承、吸取陈氏史学遗产中最有价值的部分，包括那些仍然需要应用的科学方法在内。如果对那些方法采取拒不学习利用的态度、漠视甚至轻蔑的态度，很可能在研究工作中闹笑话，最终损害史学的发展。

因此，对陈氏的研究方法有必要做系统的归纳和总结。但这是一个很大的题目。我在这里只能根据自己的感受作简单的漫谈。

陈氏解释历史现象，历来具有广泛的观察全局的眼光。金应熙先生曾就他对中国中古史的综合解释，贯彻始终的三条指导性线索，作过很好的阐述[138]。他在《柳如是别传》中，根据明清之际的具体历史情况，继续从这些方面进行分析。他考察东林党的历史渊源，以解释后来弘光朝政局的演变[139]。他研究辽东佟氏的汉化与明清在东北一隅斗争的关系，认为“当日明清东北一隅之竞争，不仅争土地，并亦争民众。熊飞百欲藉深受汉化之佟观澜，以挽回已失之辽东人心。清高祖太宗欲藉佟养性兄弟，更招降其他未归附之汉族。由是言之，佟氏一族，乃明清两敌国争取之对象”[140]。值得注意的是，在《柳如是别传》中他又重视社会经济对政治、军事、文化的影响，经济发展成了他解释历史现象的又一条指导性线索。这当然并不是历史唯物主义，但却证明陈氏的思想更加活跃，眼光更加扩大。这是一种明显的发展和进步[141]。

他明确指出，妇女沦为娼妓，“斯乃当时社会制度压迫使然”[142]。

明末吴江盛泽镇党社政治、声伎风流都很盛。陈氏解释说：“当明之季年，吴江盛泽区区一隅之地，其声伎风流之盛几可比拟于金陵板桥。夫金陵乃明之陪都，为南方政治之中心，士大夫所集萃，秦淮曲院诸姬，文采艺术超绝一时……寅恪昔年尝论唐代科举进士词科与都会声伎之关系……明季党社诸人中多文学名流。其与当时声伎之关系，亦有类似於唐代者。金陵固可比於长安，但盛泽何以亦与西京相似？其故盖非因政治，而实由经济之关系有以致之。”在具体介绍盛泽的工商盛况后，他又说：“吴江盛泽实为东南最精丝织品制造市易之所，京省外国商贾往来集会之处。且其地复是明季党社文人出产地，即江浙两省交界重要之市镇。吴江盛泽诸名姬，所以可比美於金陵秦淮者，殆由地方丝织品之经济性，亦更因当日党社名流之政治性，两者有以相互助

成之欤？”[143]在这里陈氏分析南京和盛泽两地声伎风流之盛的原因，是有区别的：南京是政治的原因所致，盛泽则偏重在经济因素。这样的分析是抓住了要点的。

明清之际，闽海沸腾。郑芝龙父子先后崛起，郑成功祖孙三代相继抗清，前后数十年。陈氏解释说："郑氏父子之兴起，非仅由武力，而经济方面，即当时中国与外洋通商贸易之关系有以致之。明南都倾覆，延平一系犹能继续朱氏之残余，几达四十年之久，绝非偶然。”[144]这样解释是多么的中肯！

陈氏重视史料的可信性。人类历史活动是一种客观的发展。人们描绘和记录这种发展，留下有关历史活动的文献史料。但是，史料的内容是活生生的人写下来的，因而不能不与这个具体的人，即史料的作者（史实的提供者、记录者、转抄者）的立场、感情、利益、品质、爱好、眼光、能力、条件等等各种因素发生最紧密的联系，从而影响到史料的客观真实性和利用价值。陈氏显然深深懂得史料的这种特性。他经常用严格的眼光审查所接触的史料的内容及其作者，以决定这些作者提供的这些史料能否作为论述历史问题的基础，或可以利用到什么程度，怎样利用它们。在有关柳如是的史料利用上，他提供了一个很好的范例。

在《柳如是别传》第三章，他开宗明义总论柳如是史料说："三百年来记载河东君事迹者甚众，寅恪亦获读其大半矣。总括言之，可别为两类。第一类为于河东君具同情者，如顾云美苓之《河东君传》等属之。第二类为于河东君怀恶意者，如王胜时沄之《虞山柳枝词》等属之。其他辗转抄袭，讹谬脱漏者，更不足道。然第一类虽具同情，颇有隐讳；第二类因怀恶意，遂多诬枉。”这样，他就能够确定，考论史事，怎样利用这些史料，应做哪些工作。他说："今欲考河东君平生事迹，其隐讳者表出之，其诬枉者驳正之。不漏不谬，始终完善……就搜寻所得，而可信可喜者，综贯解释，汇合辑录……”[145]

不过，陈氏并不满足於自己所做的这种总的概括。即使在同一类史料中，他还细致地注意每个史料提供者具体情况的不同，以把握他们所提供的史料的个性、特点。关于第一类史料提供者，他认为，徐钒（电发）记载朱鹤龄（长孺）所述程嘉燧（孟阳）《緪云诗》是为柳如是而作的话，因“电发与长孺俱为吴江人。同里交好，所记必有依据”。“又考长孺与牧斋关系至密”，“潘柽章为周道登之姻戚，复与朱鹤龄交谊最厚。河东君本出自吴江周道登家。……朱氏殆由潘氏之故，辗转得知周氏家庭之琐屑，不仅与周氏同隶吴江，因而从乡里传闻，获悉河东君早年旧事。然则长孺所言程孟阳之緪云诗乃为河东君作者，实是可信。”[146]这种考察说明，谦益的朋友朱鹤龄提供的史实，可信度是很高的。陈氏又分析顾苓的《河东君传》，认为与他种柳如是史料比起来是最好的，“其所以能致此者，不独以其人之能文，实因其人于河东君具有同情心之故。”但是，《河东君传》也有不足之处，“可惜者，顾氏为牧翁晚年门生，虽及见河东君，而关于河东君早岁事迹，或欲有所讳饰，或以生年较晚，关于河东君早岁身世，其隐秘微妙者，有所未详也。”[147]因此，顾苓虽与朱鹤龄一样，同是钱柳的同情者，但因自身有关的经历和关系不同，记述的特点也就有异。

同样，对第二类史料，他也这样注意每一位提供者的特点，并与前一类史料提供者作适当的比较。他突出分析了王沄（胜时），“盖王氏乃最反对河东君之人，其所言者，固不可尽信。然诬枉之辞外，亦有一二真实语。实因其人与陈子龙及其家属关系密切，所知河东君早岁事迹，必较多于顾云美，特恨其具偏隘之见，不欲质直言之耳”。“王胜时文章行谊卓然可称，然其人憎恶河东君，轻薄刻毒丑诋之辞，见诸赋咏者，不一而足。以常情论，似不可解。明季士人门户之见最深，不独国政为然，即朋友往来，家庭琐屑亦莫不划一鸿沟，互相排挤，若水火之不相

容。故今日吾人读其著述，尤应博考而慎取者也。”“胜时为大樽（陈子龙）嫡妻张氏之党。故其所言者，皆张氏一面之辞，王氏既不能不为其尊者，即大樽讳，又不能不为其亲者，即张氏讳。于是遂隐没其师及张氏与河东君之关系，而转其笔锋集矢于河东君矣。苟知其意，则王氏所述河东君之事迹，不可尽信，止能供作参考或谈助，而不必悉为实录，亦甚明也。”[148]

陈氏还注意到，史料可信性的大小，不仅取决于作者的状况，与政治形势也有密切的关系。他追究通常流行的陈子龙、柳如是关系史料“绝不可信”，“其所以致此之故”，除“恐因有人故意撰造虚伪之材料，以乱真实”外，同时还与政治原因有关，即“卧子又以殉明死节之故，稽考胜国之遗闻，颇为新朝所忌恶也”[149]。

这些考察和分析，还只是重视史料可信性的第一步。他还需要进一步确定所掌握的史料，哪些地方有隐讳，哪些是诬枉，哪些是可以应用的“一二真实语”等等。因此，他必须对史料进行广泛、深入的考证、鉴别。这就是去粗取精、去伪存真的工作。他考证、鉴别史料真实性的方法，既用于文献，也用于文物。例如，他从所镌时间和款识的矛盾，鉴定由地方志著录的柳如是青田石书镇是赝品[150]。

考证，历来是陈氏的特长。陈氏在谈到笺释钱柳姻缘诗时曾说：“今之读者，若不循次披寻，得其脉络，则钱柳因缘之诗，必不能真尽通解矣。”又说：“若不能探河穷源，剥蕉至心，层次不紊，脉络贯注，则两人酬和诸作，其辞锋针对，思旨印证之微妙，绝难通解也。”[151]陈氏在这里说的是笺释钱柳姻缘诗的方法，实际上他考证人和事所用的总的方法，也是循次披寻，得其脉络，探河穷源，剥蕉至心十六个字。他研究柳如是的早期历史，先从顾苓《河东君传》、沈虬《河东君传》、王沄《虞山柳枝词》、钱肇鳌《柳如之轶事》等提出问题，然后依次考证如是

最初为何人婢妾，何年至此家，何年被逐出沦落为妓，与何人周旋，与何人相恋等等，步步深入，逐个解决。他研究钱谦益罹于谢、黄二案和解脱的全过程，使用此法，也是很明显的。

进行考证还有许多具体的方法和要领。他常用的方法之一，是先做出一种或多种假设，然后一一验证，以求得一个肯定的答案，或一个甚至几个可能的答案。科学上的假设有适当的前提，它是从已有的史料、已掌握的事实出发的，是这些史料、事实的一个(或几个)合理的可能的结果。陈氏的假设正是这样提出的。他又依靠其他的史料检验假设，寻求答案。当假设与史实扞格难通时，他毅然加以否定、抛弃。有的假设得不到确证，他就存疑，或作为可能的答案处理。他要为柳如是做传记，就要考证柳如是最初的姓氏名字，“但此问题殊不易解决，故不得不先作一假设”，而引能“证明此假设之材料”加以证实[152]。其后，他考证“张三”、“惠香”、“某黄门”[153]等等，都是这样做的。惠香公案始终没有解决。“寅恪于其人之本末，殊有疑滞，未能解释。姑试作一假设，以待他日之证明。”[154]结果，他留下杨绛子、张宛仙、黄媛介三个可能的答案，而没有得到肯定的结果，渴望“当世通人”来“补此遗憾”[155]。

假设的前提，除依靠特定的材料，实际上还建立在更广泛的材料的基础上。因此，有时候陈氏处理所要考证的对象，并不提出假设、疑指等字样，而是根据特定的材料，概括出几个特点，然后再到广泛的材料中找出适当的答案去对号，以获得确切的结论。陈氏考证柳如是《赠友人》一诗中的“友人”，特别注意到诗中英雄才、猛气、戈、戟、箭、马、伟人豪士等表现“任侠尚武之事”的词句，以及“君家北海饶异略”句所反映的“此友人之姓氏为孙”[156]等特点，最后找到桐城孙临可以对上号[157]。

陈氏做研究工作，强调使用第一手材料，但并不否定第二、

三手材料的作用。他说："解释古典故实，自当引用最初出处，然最初出处，实不足以尽之，更须引其他非最初，而有关者，以补足之，始能通解作者遗辞用意之妙。"[158]又说："凡考释文句，虽须引最初材料，然亦有非取第二第三手材料合证不可者。"[159]第一手材料的可贵，在于它保存着记录史事的"原始语句"，后来经过辗转传抄，史事由文人加工改写、藻饰，距真实越来越远，更费考辨。陈氏指出，"此点可取《世说新语》与《晋书》对校，其演变之痕迹，明白可寻。"他又举出钱柳夫妇一段戏语的多种记载，以"略见史文蜕嬗之一例"。他认为，这段戏语，"为顾公燮书所载，乃保存当日钱柳两人对话之原辞，极可珍贵。所以知者，因其为吴语，且较简单，甚合彼时情景之故。至若《练真吉日记》，藻饰最多，尤远于真实矣。"[160]这里把原始材料的重要性，以及经过传钞后史文的蜕嬗，说得非常明白。值得注意的是，顾公燮是清乾隆年间人，记载钱柳的事，明显晚于记载同一事件的钮琇，显然也是转钞而来，但可能比较忠实于某种原始依据。可见，陈氏判断材料的原始性，并不完全死板地拘泥于材料记述的先后，而要结合对材料内容的分析。

中国史籍虽然汗牛充栋，但并不是全部历史进程和历史事件都被完整无缺地记录下来。有些历史事件在发生的时候就很微妙，"不易得明显之记述"，有些记述则在传世过程中佚失，仍等于没有。在这种情况下，陈氏绝不死抠直接记述，有一分材料说一分话，而是"就所见资料，间接推证，或非全凭臆度也"。关于佟国器为救免钱谦益脱离黄案之厄的一个重要人物的结论，就全由间接推证而来[161]。就复明运动而论，许多重要情节也是没有明显记述的。试以钱谦益于顺治十四年秋冬[162]复在南京"阴结有志复明之人"，准备接应郑成功为例，其实记述上只有题画、题像之类。但是为什么这时许多外地人都到南京与钱会晤？除了陈氏提到的南昌刘元钊，桐城方以智、钱澄之等人外，当年秋，

如皋冒襄即已在南京"大会世讲"，聚复社后嗣数十人，其中有抗清殉难的贵池吴应箕子孟坚、明亡绝食殉节死的和州戴重子本孝兄弟等人[163]。这件事本身就很奇怪。考察这些人的特殊经历，就不能不承认，陈氏由间接推证所得的结论，是很可信的。

有些简单的问题，陈氏依据某种特定的知识，就可以做考证、推论。陈子龙作七律《酬陈实庵翰林》，附庄师洛考证据《绍兴府志》疑实庵即陈美发。陈氏认为"庄师洛之考证，未必确切"，"美发是否号实庵，未见明文……尚须详考"。他根据名与号"有相关之意"和所任的官职，判定陈实庵太史"乃陈于鼎"[164]。其实，于鼎是否号实庵，陈氏也"未见明文"，但他的推论真对了。谈迁记载说："丁酉，便附家问。宜兴陈编修实庵(于鼎)来饯朱太史。"[165]这是明确有力的证明。但这种"未见明文"的考证，治史者还是应该采取慎重的态度。名与号意义的联系是很广泛的，名号无关的例子也不少，在考证上就留下了漏洞。陈氏为勘破一重公案，考证黄甫及其人，依"通常名与字号之关系"，"推知黄甫及即黄仲霖澍。甫及之称，殆黄澍后来所自改也"。这个考证就完全错了，据周法高先生引《国粹学报》刊《望社姓氏考》，证明甫及为黄申字[166]，而不是黄澍字。关键的人物既然弄错，陈氏关于降清汉人张天禄心怀观望，张天禄令黄澍到钱谦益家联络，也可能曾与黄澍一同参加钱家宴集，钱黄共谋复明事败则同游五岳等等论断也就全部落空[167]。这是一个明显的例证，说明这种未见明文的考证所孕育的危险。

诗文证史，是陈氏倡导和大力实践的研究历史的著名方法。诗中有本事，古人早已注意过，于是有《本事诗》、《诗纪事》之作。清初黄宗羲以诗证史之说，进一步明确了诗的史料价值[168]。但近代以来只有陈寅恪先生把诗当作主要史料之一，加以深入发掘，并系统地应用于历史研究。陈先生的示范，为治史者打开了一座史料宝库的大门，让人窥见库藏的无比丰盈和瑰丽。这

是一个很大的成就。关于诗文证史的方法，胡守为先生曾根据陈氏《元微之遣悲怀诗之原题及其次序》、《元白诗笺证稿》等著作，作过专文探讨。胡先生指出："《柳如是别传》更是他以诗文证史带有系统性、总结性的著作。"[169]那末人们可以就此做出更多的概括。但这是需要另文阐述才能讲清的问题，我的漫谈暂时告一段落。

总之，《柳如是别传》给我各方面的教益都很多很深。我认为这是很值得后学者一读的著作。我特草此读后感，作为对这位前辈学者逝世二十周年、诞生一百周年的纪念。

注释：

〔1〕《历史研究》1959年第7期，第78页。

〔2〕陈寅恪：《柳如是别传》，上海古籍出版社1980年版，上册，第17页。

〔3〕如谓当时名媛喜以"隐"字为别号（见《柳如是别传》上册，第100页）；以匹嫡礼待妾侍违反社会风习（见中册，第642页）；明末士大夫好纸上谈兵，临事无用（见中册，第668页）等等。

〔4〕陈寅恪：《读哀江南赋》，《金明馆丛稿初编》，上海古籍出版社1980年版，第209页。

〔5〕参《柳如是别传》下册，第1169页。

〔6〕《柳如是别传》中册，第581页。

〔7〕《柳如是别传》上册，第10页。

〔8〕《柳如是别传》中册，第530—533页。

〔9〕同前书，第586—587页。

〔10〕同前书，第706—730页。

〔11〕《柳如是别传》上册，第189—190页。

[12] 同前书，第223页。

[13] 《柳如是别传》中册，第377页。

[14] 参见汪荣祖：《史家陈寅恪传》，台北联经出版事业公司1984年版，第233页。

[15] 《柳如是别传》下册，第1224页。

[16] 陈寅恪：《寒柳堂集》，附《寅恪先生诗存》，上海古籍出版社1980年版，第42页。

[17] 汪荣祖：《史家陈寅恪传》，台北联经出版事业公司1984年版，第232—233页。

[18] 《柳如是别传》上册，第4页。

[19] 《柳如是别传》下册，第1224页。

[20] 《柳如是别传》上册，第5页；《寒柳堂集》，附《寅恪先生诗存》，第40、44页。

[21] 《柳如是别传》，下册，第1224页。

[22] 《史记》卷一百三十，《太史公自序》第七十，标点本第10册，第3300页。

[23] 如清初庄廷鑨就为此说所鼓舞，参顾炎武：《顾亭林诗文集》卷五，《书吴潘二子事》，中华书局1983年版，第115页。

[24] 蒋天枢：《陈寅恪先生编年事辑》，上海古籍出版社1981年版，第164页。

[25] 《柳如是别传》上册，第4页。

[26] 《柳如是别传》下册，第988页。

[27] 同前书，第1000页。

[28][29] 《柳如是别传》下册，第1019、1035页。

[30] 《柳如是别传》下册，第1040页。

[31] 配合张名振等的军事活动，显然同属通海案情。但通海案中最关键的事件，是配合顺治十六年郑成功北伐的活动。此处指这一事件。

[32] 《柳如是别传》下册，第1044、1052、1046、1049页。

[33] 《柳如是别传》下册，第1104页。

[34] 《柳如是别传》下册，第1105、1104、1106、1108、1110、1124、1128、1140页。

[35] 《柳如是别传》下册，第1141页。

[36] 同前书，第1144、1145、1151页。

[37] 同前书，第1168页。

[38] 《柳如是别传》上册，第1183页。

[39] 《柳如是别传》上册，第4页。

[40] 《"社会贤达"钱牧斋》，《吴晗史学论著选集》第2卷，人民出版社1986年版，第574、585、586页。

[41] 谢国桢：《南明史略》，上海人民出版社1957年版，第204页。

[42] 《柳如是别传》上册，第4页。

[43] 《柳如是别传》上册，第282页。

[44] 同前书，第113页。

[45] 《柳如是别传》上册，第339页。

[46] 同前书，第88页。

[47] 同前书，第283页。

[48] 《柳如是别传》上册，第282页。

[49] 同前书，第288页。

[50] 《柳如是别传》中册，第725页。

[51] 同前书，第726、727页。

[52] 《柳如是别传》下册第841、842、844、845页。

[53] 《柳如是别传》中册，第494页。

[54] 《柳如是别传》下册，第1011页。

[55] 《柳如是别传》中册，第537页。

[56] 《柳如是别传》中册，第520—521页。

[57] 同前书，第537页。

[58] 同前书，第372、380页。

[59] 《柳如是别传》下册，第843页。

[60] 《柳如是别传》中册，第614页。

[61] 《柳如是别传》下册，第1118—1119页。

[62] 《柳如是别传》上册，第337页。

[63] 《柳如是别传》下册，第1169页。

[64] 《柳如是别传》上册，第132、141页。

[65]《柳如是别传》上册，第319页。

[66]《柳如是别传》上册，第335—336页

[67]《柳如是别传》中册，第491—492页。

[68] 周采泉：《〈柳如是别传〉新证》，载《抖擞》第49期（香港1982年5月），第55—56页；又《〈柳如是别传〉匡失四例》，载《学林漫录》第8集（中华书局1983年），第239—243页；邓里千：《关于钱谦益居苏州拙政园问题》，载《清史研究通讯》1982年第2期，第20—23页；周法高：《读〈柳如是别传〉》，载《历史语言研究所集刊》第53本第2份，《纪念赵元任先生论文集》（台北1982年6月），第189—203页。

[69] 载《辅仁学志》第12卷第1、2期合刊，1943年12月出版。后收入柴德赓：《史学丛考》，中华书局1984年版，第155—156页。

[70]《柳如是别传》下册，第881页。

[71] 陈氏认为，谦益"由北京返家，除应会试丁父忧不计外，前后共有四次"。第四次即"顺治三年丙戌，降清北迁后，乞病回籍"没有因谢案事白，被释回家这一次（《柳如是别传》下册，第874页）。陈氏认为钱被捕北行途中即事白被释，未关进北京狱中。当然陈氏在这里只谈到顺治三年为止的情况，但即使如此，他的表述仍不能不使人发生疑问。

[72]《柳如是别传》，下册，第882、890、891页。

[73] 前举周法高先生所撰文曾指出陈氏此误，可参看。

[74]《柳如是别传》下册，第894、895页。

[75]《柳如是别传》下册，第892页。

[76]《柳如是别传》下册，第895页。

[77] 同前书，第913页。

[78] 同前书，第938、952—953页。

[79] 同前书，第884页，引《孤忠后录》文所加按语。

[80]《柳如是别传》下册，第877页。

[81] 程先贞：《海右陈人集》，首《序》末作"丙戌中秋蒙叟钱谦益书"，上海古籍出版社1981年影印康熙刻本。

[82] 如陈济生于顺治元年五月初二日"自德州放舟"，每日航行数十里，十二日"至济宁州"，计十一天（陈济生：《再生记略》）。杨士聪于同年六月"十七日早过德州"，七月十七日才抵济宁，整一个月（杨士聪：

《甲申核真略》，浙江古籍出版社1985年版，第44—47页。)此可以证明。

［83］如陈济生于四月十五日出京，中间稍稍绕道，六月初二日抵苏州(《再生记略》)；刘定友于五月初六出京，路途不靖，十二月初三日才抵苏州刘定友：《定思小纪》，见《甲申核真略》，第75-80页)；杨士聪于五月初七日出京，中间有耽搁，八月十二日才抵淮安清江浦(《甲申核真略》，第41-49页)，距苏州还远；张怡于六月初六日出京，沿运河南下，十月初十日始抵南京(参顾诚《张怡》，载《清代人物传稿》第2卷，中华书局1986年版，第401页)；汪懋麟于康熙二十三年九月十三日离京，十一月初一日仍稽留淮安(汪懋麟：《百尺梧桐阁遗稿》卷六，《甲子》，《九月十三日还山四首》、《舟泊淮口文华寺……时仲冬朔日五更也》)。只有方以智于顺治元年四月十三日夜乘间逃脱，从陆路南奔，经济南，五月初一日即抵达淮安，初十日抵南京(任道斌：《方以智年谱》卷三，安徽教育出版社1983年版，第125、127页)。但方以智的同伴赵士锦则说五月初五日端午节才抵淮安，二十六日回到苏州(赵士锦：《甲申纪事》附《北归记》，中华书局1959年版，第23-24页)。依赵士锦所说，北直隶、山东境内循陆路南走，全程也差不多一个半月。

［84］程先贞：《海右陈人集》卷下，《七言绝句》，《和钱牧斋先生柳姬题杜李壁韵》。

［85］《柳如是别传》下册，第894页。

［86］参《清史稿》卷一百十四，《志》八十九，《职官》一；卷一百十六，《志》九十一，《职官》三（外官），中华书局标点本，第12册，第3288、3348、3356等页。

［87］《柳如是别传》下册，第894页。

［88］张庆源：乾隆《德州志》卷九，《人物·谢重辉》。

［88］《柳如是别传》下册，第879页。

［90］顺治年间德州知州九人，其中进士仅二人，即第三任李大升，第六任孙应龙(张庆源：乾隆《德州志》卷八，《职官》)。孙应龙为浙江余杭人，顺治四年三甲十六名进士(董瑶林：民国《德县志》卷九《宦迹志》，《职官表》六误为举人)。但孙为浙江人，又迟至第六任，显然不可能。

［91］朱保炯等：《明清进士题名碑录索引》中册，《李》，上海古籍出版社1980年版，第1271页。

［92］参顾诚：《明末农民战争史》，附录(一)《大顺政权地方官员表》，

中国社会科学出版社1984年版。

[93]《清世祖实录》卷二十五，顺治三年三月壬戌、乙丑，四月甲申。

[94]同前书，顺治三年三月甲子。

[95]张庆源：乾隆《德州志》卷二，《纪事·明》。

[96]顺治四年，"平原土贼张二梲子、祁和尚、唐喝子作乱。十一月二十九日，假充武德道，入道署，劫道库，旋赴州署。知州刘思文率其侄刘珍、甥綦经邦射中贼，贼逸。"（张庆源：乾隆《德州志》卷二《纪事》）则李大升至迟在四年十一月前已离去。

[97]载《柳如是别传》下册，第1211、1212—1213页。

[98]载《曲阜孔府档案史料选编》第3编第21册，齐鲁书社1985年版，第13页。

[99]载《清代档案史料丛编》第5辑，中华书局1980年版，第2、7、36、43、62页。

[100]载同前书，第21、25、58页。

[101]载同前书，第37页。

[102]朱保炯等：《明清进士题名碑录索引》上册，《王》，上海古籍出版社1980年版，第302页。

[103]冯桂芬等：光绪《苏州府志》卷第一百，《人物》二十七，《常熟县》，《国朝》，《王澧（父曰俞弟汉孙守烈）》。

[104]王澧于康熙初任刑部郎中。他于"康熙元年使竣还朝，旋有治河南旺之命，迁屯田司员外郎，寻进刑部浙江司郎中"（钱仪吉辑：《碑传集》卷五十九，《曹司》中，王士祯：《奉政大夫刑部云南清吏司郎中王公澧墓志铭》）。

[105]钱谦益：《牧斋有学集》卷之六，《秋槐诗别集》（起乙未冬尽丙申春）。士柱对明朝的灭亡深感痛心，每"扼腕时事，骂不绝口"（黄宗羲：《黄梨洲诗集》，《南雷诗历》卷一，《感旧》，中华书局1959年版，第21页）。

[106]徐孚远：《钓璜堂存稿》卷七，《七言古诗》三。

[107]黄宗羲：《黄宗羲全集》第一册，《思旧录》，《沈士柱》，浙江古出版社1985年版，第351页。李大生案详情不明，待考。

[108]徐孚远诗："李公握椒命已尽，沈子榜掠无完肤。"（徐孚远：《钓璜堂存稿》卷七，《七言古诗》三，《重哭蒙难诸贤》）李公疑即指李大

生。

〔109〕钱谦益：《牧斋有学集》卷之十二，《东涧诗集》上（起壬寅尽一年）。

〔110〕阎尔梅：《阎古古全集》卷二，《白耷山人诗》，《五古》卷四，《送南游客》。

〔111〕阎尔梅：《阎古古全集》卷四，《白耷山人诗》，《南直隶集》卷九之一，《钱牧斋招饮池亭谈及国变事恸哭作此志之时同严武伯熊》。

〔112〕《柳如是别传》下册，第1183页。

〔113〕〔114〕张相文：《白耷山人年谱》下，《壬寅永历十六年（清康熙元年）》引《寅宾录》。按，此时谦益年事已高，精神"委顿"，"眼暗足酸，种种苦恼，风烛之年，死期已至"，故说腐肉朽骨云云。

〔115〕《柳如是别传》中册，第564页。

〔116〕陈子龙：《陈子龙诗集》下册，附录二，王沄续《陈子龙年谱》卷下，上海古籍出版社1983年版，第717—727页。

〔117〕《柳如是别传》中册，第667页。

〔118〕《柳如是别传》中册，第684页。

〔119〕范景文：《范文忠公文集》卷四，《奏疏》，《恭谢天恩疏》。

〔120〕〔121〕范景文：《范文忠公文集》卷七，《记传》。

〔122〕《柳如是别传》中册，第667页。

〔123〕《柳如是别传》中册，第684页。

〔124〕徐鼒：《小腆纪传》卷四十六，《列传》三十九，《义师》，《顾杲》，下册，中华书局1958年版，第471册。

〔125〕顾公燮：《丹午笔记》二十六，《顾子方传》，江苏古籍出版社1985年版，第51页。

〔126〕秦缃业等：光绪《无锡金匮县志》卷二十三，《忠节》，《顾杲》。

〔127〕《柳如是别传》中册，第716页，陈氏引乾隆《泉州府志》称曾任龙当时官"江南副使，备兵常镇"。此处江南即误，陈氏之误自此处沿袭而来。

〔128〕《明史》卷七十五，《志》第五十一，《职官》四，中华书局标点本第6册，第1845、1844册。

〔129〕《柳如是别传》下册，第838页。

[130]《柳如是别传》下册，第871、878页。

[131]《柳如是别传》上册，第66页。

[132]《柳如是别传》上册，第96–98页。

[133] 同前书，第42页。

[134]《柳如是别传》中册，第385–386页。

[135]《柳如是别传》下册，第925–930页。

[136]《柳如是别传》下册，第993–1000页。

[137]《柳如是别传》下册，第1128–1130页。

[138] 参见金应熙：《陈寅恪》，载陈清泉等编：《中国史学家评传》下册，中州古籍出版社1985年版，第1372–1375页。

[139]《柳如是别传》下册，第841–343页。

[140] 同前书，第981–982页。

[141] 参杨向奎：《忆陈寅恪先生》，载《文史哲》1983年第2期（1983年3月20日出版），第38页。

[142]《柳如是别传》上册，第218页。

[143]《柳如是别传》上册，第328–330页。

[144]《柳如是别传》中册，第727页。

[145]《柳如是别传》上册，第39页。

[146]《柳如是别传》上册，第23、25页。

[147]《柳如是别传》上册，第39页。

[148]《柳如是别传》上册，第44–46页。

[149]《柳如是别传》上册，第88页。

[150]《柳如是别传》上册，第217页。

[151]《柳如是别传》上册，第13、12页。

[152]《柳如是别传》中册，第779–780页。

[153]《柳如是别传》中册，第779–780页。

[154] 同前书，第462页。

[155] 同前书，第487页。

[156] 同前书，第357–359页。

[157] 从吴伟业诗中“杜樊川”三字射钱牧斋，亦为对号之一例（《柳如是别传》上册，第15—19页）。由此可窥见钱与黄媛介关系之一段隐秘。

[158]《柳如是别传》上册，第11页。

[159]《柳如是别传》中册，第603页。

[160]《柳如是别传》中册，第531—533页。

[161]《柳如是别传》下册，第963—982页。

[162]《柳如是别传》下册，第1148、1150—1151页。

[163] 任道斌：《方以智年谱》卷五，安徽教育出版社1983年版，第199页。

[164]《柳如是别传》下册，第852页。

[165] 谈迁：《北游录》，《纪程》，中华书局1960年版，第11页。

[166] 参周法高：《读〈柳如是别传〉》，载《历史语言研究所集刊》第53本。第2份，第195页。

[167]《柳如是别传》下册，第1058—1068页。

[168] 参邓之诚：《清诗纪事初编·序》，上海古籍出版社1984年版；钱仲联主编：《清诗纪事》（一），《前言》，江苏古籍出版社1987年版。

[169] 胡守为：《略谈陈寅恪先生的诗文证史》，载《学林漫录》5集，中华书局1982年版，第69—76页。

纪念陈寅恪教授国际学术讨论会综述

石 茗

陈寅恪先生(1890—1969)是我国当代著名历史学家、原中山大学教授。他毕生从事历史学的研究与教学，尤其长于魏晋南北朝史、隋唐史、蒙古史、唐代和清代文学、佛学典籍的研究，在国际学术界享有很高的声誉；并培养造就出一大批文史方面的杰出人才，对我国学术文化事业做出了重大的贡献。他历任中国科学院哲学社会科学学部委员、中央文史馆副馆长、第三届全国政协常务委员等职务。他的品格和风范一直受到人们的景仰和崇敬。

陈寅恪先生逝世之后，海内外学人开展对陈氏学术的研究和探讨，各地陆续发表了各种学术论文及纪念性文章百余篇，并出版了研究陈氏的专著多种。70年代初，当代法国著名汉学家戴密微在《通报》杂志上连续发表评介陈寅恪及其学术的文章多篇。美籍华裔学者汪祖荣著《史家陈寅恪传》一书，就陈氏的生平与史学作了系统的介绍和全面评价。台北传记文学出版社收集俞大维等人撰写的回忆录辑为《谈陈寅恪》一书。80年代初，上海古籍出版社整理陈寅恪先生的学术论文、专著和部分诗文，出版了七卷本的《陈寅恪文集》。上海复旦大学教授蒋天枢编成《陈寅恪先生编年事辑》，对陈氏的家世、事迹和著述进行细致的钩稽和考核。

近年来，广州花城出版社出版了作家冯依北的论文结集《陈寅恪晚年诗文及其他》。中山大学教授胡守为编辑了《陈寅恪史学论文选》。目前国内外一些专家和学者对陈寅恪教授的遗著正在作进一步的整理和深入的研究。

为纪念陈寅恪教授，发扬他的学术成就，继承他谨严的治学态度和孜孜不倦地从事著述的献身精神，中山大学于1988年5月26日至28日在广州主办了"纪念陈寅恪教授国际学术讨论会"。来自北京、广州、上海、厦门、兰州、西安、武汉、郑州、长春、济南、天津、香港地区和美国、日本的著名学者、专家以及陈寅恪先生的亲属共七十余人出席了会议。这次学术论讨会由以北京大学教授季羡林为主任的执行委员会主持，执委会成员包括(以姓氏笔划为序)邓广铭、王永兴、石泉、刘大年、李侃、陈胜粦、周一良、林甘泉、金应熙、胡守为、唐长孺、蒋天枢、蔡鸿生等十四人。提交大会的论文有四十余篇。学术讨论会的主题包括两个方面：一、评价陈寅恪的学术成就及其治学态度和方法；二、研讨陈寅恪所从事研究的各个学术领域的现状和发展趋势。

5月26日，"纪念陈寅恪教授国际学术论讨会"在中山大学怀士堂隆重开幕。开幕式由执委会秘书长、中山大学副校长胡守为主持，中山大学校长李岳生致开幕词。广东省副省长卢钟鹤出席大会并讲了话。中国史学会主席团成员刘大年在会上致贺词，他首先代表中国史学会向大会表示热烈的祝贺，并转达了中国社会科学院院长胡绳本人和中国社会科学院对这次学术讨论会的关心和祝贺。然后，他就陈寅恪先生在历史学上的地位，陈寅恪先生的思想倾向，历史研究者与政治的关系，如何评价陈寅恪先生等四个方面的问题作了题为《一个历史学家的地位》的讲话。陈寅恪先生的长女陈流求代表亲属在会上发了言。陈寅恪先生的学生、北京大学教授周一良在会上作了题为《纪念陈寅恪先生》的报告，报告的内容分成三个部分：(1)从陈先生自己的话认识陈先生；

(2)30年代一些青年学生心目中的陈先生；(3)陈先生开拓的学术领域(魏晋南北朝史)的现状与发展。周一良教授的报告，全面地概括了陈寅恪先生一生的卓越成就与丰硕业绩。

开幕式结束之后，全体与会代表怀着崇敬的心情，参观了新揭幕的中山大学陈寅恪教授纪念室。

5月26日下午至28日上午，在中山大学留学生会议室举行了四次学术报告会(每次分两组进行)。王永兴、胡守为、蔡美彪、杨志玖、张春树、蔡鸿生、田余庆、黄烈诸先生分别主持了各个专题的学术报告会。

学术会议期间，中外学者缅怀了陈寅恪先生的业绩和献身学术的精神，并就陈寅恪的评价问题，陈寅恪的学术成就、治学方法以及他所从事研究的各个学术领域的现状和发展趋势等问题展开热烈的讨论。与会代表一致认为，陈寅恪先生是我国史学界值得尊敬的老前辈。陈先生最可宝贵的思想是爱国，热爱伟大的中华民族；他继承和发扬了中国文化的优秀传统。他对外来文化的态度，既反对全盘接受，又反对拒之门外，而是主张吸收外来先进文化的精华，创造适合本民族特点的新文化。他的学术博大精深；他不断开拓学术研究的新领域，并取得学术研究的重要成果。他的治史方法，使后人受益甚大，对国际国内的史学研究均有重大的影响。

一、关于陈寅恪先生的学术成就

(一)魏晋南北朝史　周一良教授(北京大学)指出，陈寅恪先生继司马光之后，把魏晋南北朝史的研究推进到一个新阶段，他把敏锐的观察力与缜密的思考力结合起来，利用习见的史料，在政

治、社会、氏族、宗教、思想、文学等许多方面，发现别人从来未注意到的联系与问题，从现象深入本质，作出新鲜而令人折服、出乎意想之外而又入乎意料之中的解释。有些代表认为，陈寅恪先生在研究魏晋南北朝历史时，刻意注重家族门第区域性的分析，为研究这段历史的宗法性开辟了一条道路。陈寅恪先生不仅在政治史的研究中取得了不少富有启迪意义的成果，而且在学术史、宗教史的研究中，注意到家族门第关系的影响，从而把这方面的研究推进到一个更高的层次。

（二）隋唐史 袁英光教授（华东师范大学）详细分析了陈寅恪先生的力作《隋唐制度渊源略论稿》，指出，陈寅恪先生之所以能如此深入分析问题，提出新的见解，是由于他学养深厚，又能从全面的发展的观点看问题，前后贯通，所以能够阐明隋唐制度的渊源和演变。陈先生在这方面的研究，在海内外学术界均有重大的影响。胡戟副教授（西安交通大学）指出，陈寅恪先生的《隋唐制度渊源略论稿》和《唐代政治史述论稿》两部专著是在隋唐史研究中具有划时代意义的巨著。陈先生自成体系地对隋唐历史进程作了深刻的分析，其独到的见解和富有辩证逻辑的理论特色，使后学者受益无穷。陈先生提出的“关陇集团”概念的学术意义非常重大，这一概念的提出，为后学提示了一个宏观地把握西魏、北周、隋代至初唐历史发展基本线索的关键，是引导后学治唐史入门之蹊径，对中外隋唐史学者的研究起了富有启发性的指导作用。池田温教授（日本东京大学）介绍了陈寅恪的著作在日本流行的情况后指出，陈寅恪先生的许多史学观点已在日本史学界中产生巨大的影响。陈先生关于“关陇集团”的论述，在日本学术界中已经常识化，而关于唐代政权变质解体萌于武后而成于玄宗朝的观点已为日本学术界广为采用。日本近年出版的隋唐史专著以及中国古代史或唐代通史中有关唐代政治史方面的论述，均明显地受到陈氏著作的影响。陈寅恪先生的学术著作，将永远成为史学界的瑰宝。

(三)蒙古学　蔡美彪研究员(中国社会科学院)指出，陈寅恪先生对蒙古学的贡献主要体现于对《蒙古源流》一书的研究。1930—1931年间，陈先生陆续发表了四篇论文，对此书进行多方面的研究，其中《彰所知论与蒙古源流》(蒙古源流研究之三)一文对该书的源流作了确切的论证，澄清了蒙古史学界中许多令人困惑不解的问题，探明了该书的本来面貌，对后来蒙古史的研究产生了重大的影响。此外，陈先生首先运用了西方汉蒙学家的对音勘同的译名还原法，突破了这一领域中传统的证补和重修正史的老路，使我国蒙古史的研究从30年代开始进入到一个新阶段，陈寅恪先生无疑是这一新阶段的开拓者。

(四)敦煌学　史苇湘研究员(敦煌研究院)在发言中指出，"敦煌学"这一名词，是陈寅恪先生于1930年首先提出的。陈先生指明了敦煌文物与敦煌学的重大意义，他发出的"敦煌者，吾国学术之伤心史也"的警句激励着我国学者在敦煌学领域中不断作出努力，取得成就。到本世纪后半叶，敦煌学在中国已成为一个蓬勃兴旺的学科，终于摆脱了"敦煌在中国，研究在外国"的被动局面。陈先生的卓越史识在敦煌遗书研究和敦煌佛教艺术研究中对后来学者具有启发意义和指导作用。齐陈骏教授(兰州大学)指出，自从敦煌文书发现之后，从理论上全面而又科学地对这一新学科进行概括的，陈寅恪先生是第一人。1930年，陈先生指出，"敦煌者，今日世界学术之新潮流也。"陈先生除了理论建树之外，还身体力行，钻研文书，在佛经、文学、史学方面均作出可贵的贡献，并在史学研究中应用敦煌所得的新材料，发前人所未发，补史籍之缺载。另外，陈先生的敦煌文献研究，给后人以示范作用。其方法有三：1.以敦煌经卷证史，用敦煌资料释诗；2.运用史书记载来解决敦煌资料中提出的问题，以史解经，以史考诗；3.将佛经典籍与变文故事、变文故事与民俗小说结合起来进行比较研究，考察中国文学的源流变化。

（五）突厥学　蔡鸿生教授（中山大学）认为，陈寅恪先生对中国突厥学的直接贡献，并不在于译释突厥碑，而是对突厥史的研究，尤其是对唐帝国与突厥汗国的政治关系史的研究。陈先生摒弃了把突厥史作为隋唐史附属品的陈旧观念，在鞭辟入里的分析中，肯定了"突厥在当时实为东亚之霸主"的地位，对唐与突厥间力量的迅速消长变化，霸权地位的急剧转化，以"外族盛衰之连环性"去解释，表现出卓越的史识。对唐帝国政治生活中占有十分重要地位的突厥籍和突厥化蕃将，陈先生既揭示社会基础的演变，又论证了骑射技术和部落组织是蕃将特有的使用价值。这些精确的论断，具有普遍的学术意义。

（六）藏学　王尧教授（中央民族学院）指出，藏学作为一门学问研究，陈寅恪先生是开拓者。1927年，陈先生在《大乘稻芊经随听疏跋》一文中提出西藏人法成是唐代吐蕃沙门，为吐蕃译经圣人，与唐代声名显赫的玄奘同是沟通东西学术之人，澄清了在唐代佛教史上颇有意义的一个历史人物的身份，给后来研究者指明了方向。陈先生考证出藏文书《经部深微宗旨确释广大疏》即汉文书《解深密经疏》，是新罗王子园测用汉文写成，由法成译成藏文的。陈先生对后来学者从事民族史、边疆史研究工作有三点启示：1.重视语文材料；2.重视当地史料；3.重视对汉文史料的辨析。陈先生的《吐蕃彝泰赞普名号年代考》等学术论文成为历史语文学派在藏学研究中的范例，传颂至今。

（七）佛学　胡守为教授（中山大学）指出，陈寅恪先生对佛教史的研究主要有四个方面的成就：1.文字学校勘和考证。比勘异同、印证文句是陈先生从事佛教史研究的一个重要方面，他以极其丰富的语言学知识，解决了一些中古佛经的误译问题，并力图通过考证来说明社会文化现象。2.佛教与中古文学。陈先生把中国小说的内容和结构都与佛经故事作比较研究，为中国古典文学的研究提供了富有启发的起点。3.佛教与社会文化。陈先生在佛

教史研究中所作出的论断，不仅揭示了佛教与中国传统文化相融合的过程，也揭示了一般文化传播的规律。4.佛教与政治。陈先生在这方面的论述十分精辟，为许多国内外学者所接受。福井文雅教授(日本早稻田大学)指出，陈寅恪先生对汉译佛典和梵文进行比较研究，所发表的研究成果，给后学者以极大的启示。他自称这次提交的论文《慈贤译〈梵文般若波罗密多心经〉之发现及其意义》是附陈先生的骥尾，按照陈先生开辟的路子，对新发现的《般若心经》梵本进行探讨的成果。

二、关于陈寅恪先生的治学态度和治史方法

(一)治学态度　与会代表在发言中强调指出，陈寅恪先生的治学方法十分严谨，他既有开拓性的学术眼光和气魄，又有深邃敏锐的洞察力，他善于从极普通的史料中发现别人所未发现的问题。陈先生对待外来文化的科学的态度，至今仍有重要的现实意义。黄烈研究员(中国社会科学院)认为，陈寅恪先生在治学中，注意寻找中外文化接触点，眼光是开放的。王起教授(中山大学)指出，陈寅恪先生读书，往往能于一般学者漫不经心之处发现问题。他的每一个历史结论都是从他所证明了的确切无疑的历史事实出发，然后加以比较、分析、推论、概括，确认它的历史价值与现实意义。

(二)微观与宏观相结合的方法　与会代表指出，陈寅恪先生的治学方法，着眼于大处，用功于细微，善于“一分为二”和“合二而一”，常能以小见大，把微观与宏观两者结合起来。邓广铭教授(北京大学)指出，陈寅恪先生的学术，宏观博大，微观精深。汤明檖教授(中山大学)认为，自成体系是陈寅恪先生史学的



一大特色，他从历史问题的特殊性着手，概括出整个历史时代的面貌，属整体性的研究。他讨论政治事件，并不单纯是一般的政治史论述，而是从文化的角度论述政治。

（三）考据方法 与会者认为，陈寅恪先生受中国传统的乾嘉考据学的影响甚大，同时他又深受西方近代史学的熏陶，因而他能批判地继承中国传统的史学方法，通过考据来说明历史事实及其内在的联系，找出历史发展的全过程。汪荣祖教授（美国弗吉尼亚州立大学）专门阐述了陈寅恪先生与乾嘉考据学的渊源关系。他认为，陈氏的著作，一如乾嘉诸老的著作，大都属于考证、疏证、笺证、考释之类，但他是中西互观，截长补短，因而能够较乾嘉诸老更上一层。陈先生能用一二十种外语作为治史工具，其成效势必超越前人。汪荣祖教授指出，陈先生虽未写成综合宏观的中国上古史或唐史，但他通过颇有精识的考据，给中国中古史的研究，提供了许多照明指示灯。

（四）比较方法 与会者一致认为，使用比较方法是陈寅恪先生治史方法的又一个特色。《元白诗笺证稿》是比较研究的典范。刘健明博士（香港浸会学院）对陈寅恪先生的比较方法进行了专门的探讨，认为，陈先生掌握多种语言文字，使他在同源异译的比较能突破前人，这方面的对比亦可扩充王国维先生的二重证据法。更难得的是他能探讨造成异译、比附以至误解的因由，对分析两种文化的接触所产生的问题，提供了重要的富有启发性的见解。陈先生治史，引用外来观念和方法的最显而易见者，是比较语言学的运用，他在考释蒙古史及佛经故事时，便常采用此种比较语言学的方法。

（五）诗文证史 与会者一致认为，倡导诗文证史是陈寅恪先生对史学方法的一大贡献。以诗文证史，扩充了史料的范围，尤其是从两种不同观察的记载进行比较、分析的方法，是治史方法上的一大突破。姜伯勤教授（中山大学）指出，陈寅恪先生在讲授

《元白诗证史》一课时说到：宋代江西诗派有古典，有今典。理解今典更不容易。陈先生这一论点至为精辟。典故的训释亦即一种文化阐释。解释江西诗派之用典，就是要在“古典”（旧籍出处）与“今典”（当时事实）这两个层面上，阐释同一“符号”的两重意义，从两个或多个层面上阐明其背后的文化关系。此外，陈先生在《元白诗笺证稿》一书中对新兴进士集团和社会风气的分析已越出了对一代文学或一两个作家作品的狭义的文学史上或文献学上的笺证，而实际上已成为一种有广阔视野的文化阐释。他从社会集团升降、道德标准与社会风习在历史转变时期的纷陈和变迁，来探讨社会变革时期的价值标准的变迁，从而把握住一个时代的智慧与情感的主要潮流。这体现了陈先生文化阐释与文学批评中的超前性的现代意识。陈寅恪先生晚年的助手黄萱女士指出，“以诗证史”虽然是前人提出过的，但真正大量付诸实践的，当是陈先生。《元白诗笺证稿》、《柳如是别传》等晚年著作是他在这方面取得的重要成果。陈先生认为，中国诗与外国诗的不同之处，在于它大多具备时、地、人等特点，有很大的史料价值，可用于研究历史并补史籍之缺。但他对这种材料的使用又是十分慎重的。他在进行“以诗证史”之前，必先研究诗的资料的真实性、时间性。再根据当时发生的情况，人与人的交往和每个人的社会背景及思想感情，来断定该资料是否可用。

三、关于陈寅恪先生所从事研究的各个学术领域的现状和发展趋势

与会代表畅谈了十一届三中全会以来，魏晋南北朝史、隋唐史等研究领域呈现的繁荣的景象。尤其在近年来，研究队伍不断

扩大，有了专门的机构和刊物，出版了一批经济、政治、民族方面的专著。史料的汇集、整理、校订、注释等方面也取得可喜的成果。并涌现出一些很有希望的青年学者。吴枫教授(东北师范大学)指出，中国古史的研究，在70年代初期出现危机，近年则处于转机阶段，现在已出现生机。许多代表对此充满信心，并期待着在不太长的时间内，会有大师式的人物出现。

此外，代表们还围绕能否超越陈寅恪的问题展开热烈的讨论。季羡林教授在总结中指出，超越陈寅恪不是简单的事情，整个社会是在发展前进，这是一般的情况，但是中间应该有些例外。一般来说，后人要超越前人，但有那么些高峰、巨人在某些方面是超越不了的，主要原因是环境不允许再出现那样的人。马克思讲希腊神话有永久的魅力，理由也在此，陈先生是学术巨人，在他范围之内，无法超越，原因就是我们今后不可能再有他那样的条件。总的倾向是可以超越的，但又不可以超越，就是这个意思。

与会者还指出，纪念陈寅恪先生，就是为了弘扬他的治学精神，开创他终生所渴望的学术自由与昌盛的局面。这次国际学术讨论会的召开，对于发扬中华学术文化的优良传统，加强海峡两岸的学术交流和中外学术的交流，促进社会主义精神文明建设，都将产生深远的影响。

5月28日下午，大会举行闭幕式。北京大学教授邓广铭、王永兴，广东省社科院教授金应熙，中山大学教授胡守为，日本东京大学教授池田温，美国弗吉尼亚州立大学教授汪荣祖，武汉大学教授朱雷，香港大学黄约瑟博士先后在大会上发言。最后大会执行主席季羡林致闭幕词。闭幕词指出，这次讨论会开得很成功，它的意义非常重大。代表们各抒己见，畅所欲言，会风良好。通过讨论，加深了对这次讨论会的重大意义的认识，加深了对陈寅恪先生的了解。陈寅恪先生是一位大学者，史家的"才、学、

识、德"兼备。陈先生的史学思想包含有朴素的唯物主义与辨证法，这与马克思主义有相通之处。季羡林教授在谈到应向陈寅恪先生学习些什么时，归结为六句话：（1）不泥古人；（2）跟上时代；（3）实事求是；（4）独辟蹊径；（5）关心时事；（6）热爱祖国。

史学界缅怀一代宗师陈寅恪

——参加纪念先叔陈寅恪国际学术讨论会的感想

人民日报社　　陈封雄

陈寅恪先生不仅是史学界一代宗师，从他精博的学识来看，可以说是当之无愧的"通儒"。这是美籍华裔学者汪荣祖教授在纪念陈寅恪先生国际学术讨论会上说的话。

这个为期三天的学术讨论会是5月下旬在广州中山大学举行的。参加者除来自全国各地大学或学术研究机构的史学教授、研究员之外，尚有来自美国、日本和香港地区的专家学者共约七十人。堪称多年来少见的史学盛会。

汪荣祖在宣读他的论文最后部分时说，陈寅恪一生在学术研究上的辉煌业绩，从社会发展观点来看，后来人必将超越先驱者；但以个人的学术研究成就高度而言，则可以说是无法逾越的，正如司马光编撰《资治通鉴》的伟绩尚无人企及一样。

汪祖荣对陈寅恪教授的评价得到与会学者的赞同，因为这些现已白发苍苍的教授中有许多曾受教于陈寅恪，深知陈寅恪的风范和治学精神。

陈寅恪是我的叔父。他一生的最后二十年是在中山大学度过的。"文革"动乱期间受尽屈辱，不仅被冠以"反动学术权威"，而

且被列为“特一号案犯”。造反派为搜觅其“特务”证据，藏书及文稿被洗劫一空，寅恪叔乃于1969年忧愤而死。先叔逝世迄今已十九载，这次的学术讨论会也被认为是为先叔所遭冤诬正式平反昭雪，同时也具有发扬尊师崇学正气的意义。虽为时嫌迟，然不失为善举。

我没有资格，同时也没有能力议论先叔的学术成就，但根据我自幼及壮十余年间在家庭中和先叔的接触和亲族对他的谈论，使我对先叔的品德、学识和思想感情有一定程度的理解，并且深为敬佩，认为他是我家最博学的人。

先叔在童稚之年即嗜书。他对我说过，十岁前即开始翻阅先曾祖所藏之各种佛经，觉其怪奥难懂，但颇感兴趣，这也许是他以后能数十年致力于研究佛教典籍的最初基础。他在十三岁时跟随先父衡恪赴日本读中学，初步学习了第一种外国语。回国后在上海复旦公学学了英文并杂览经史古籍。由于他非凡的记忆力和求根究底的性格，他不但能背诵《十三经》，而且每字必求甚解，这和他终生精思细考的治史态度不无关系。先叔从二十一岁至三十六岁(1910—1925年)游学欧美著名学府凡十五年，学习了十几种文字并积累了不少有关中国历史的资料，使他掌握了充足的文字工具，加上他缜密精到的研究方法，因而能见人所不见，于是也就使他能够有资格说：“寅恪平生治学，不甘逐队随人，而为牛后”。他之被誉为能“发千古之覆”的史学大师也就不是偶然的了。

寅恪叔学习外国文字的惊人能力并不是由于他有异于常人的头脑，而是凭他坚韧不拔的求知毅力。例如，1919年他在哈佛大学开始学习梵文，他的表弟俞大维同时也选修这门课，但是学了半年便畏难而退了(这是俞大维亲口对我说的)，先叔却一直继续学了二十多年，当他在清华大学任教授时，仍经常到东交民巷向精通梵文的德国教授钢和泰求教。我幼时见过他在书房内朗诵梵文经典拓片。使我亲聆了“梵音”，并问他在念什么咒语，引起他

大笑。

北京大学周一良教授在此次广州学术讨论会上也回忆说三十年代初期他在辅仁大学学习，曾和几位同学到清华旁听了寅恪叔的课，觉得寅恪叔授课旁征博引，内容之精彩，“如听一次杨小楼那样过瘾”，于是每逢寅恪叔讲课，他们都从城内赶到清华去听。后来周一良便正式成为寅恪叔的学生。

关于寅恪叔在国外求学的勤苦情况，北大季羡林教授在广州的会上说：“陈寅恪先生20年代留学德国时写了许多学习笔记，现存六十四本之多，门类繁多，计有藏文、蒙古文、突厥回鹘文、吐火罗文、西夏文、满文、朝鲜文、梵文、巴利文、印地文、俄文等二十二类。从中可以看出先生治学钻研之深，其中最引人注目的是各门学科的文献目录，衡之以20年代全世界研究水平，这些目录是十分齐备的。”

寅恪叔最希望有一个安定的环境使他能够集中精力从事学术研究，但是在他四十年的教书生涯中，只有最初在清华大学的十年算是未受到很大的干扰，而他又正当盛年，所以在授课之暇，撰写了较多的重要论文。“七·七”事变不久，他开始患目疾，屡医无效，终致全盲。手不释卷的读书人不能读书竟长达三十余年，大不幸莫过于此。这三十年他大半是在生活困顿、环境不宁、精神郁结、疾病缠身的夹击中度过的，尽管双目失明，1962年又跌折右腿，寅恪叔仍以其惊人的记忆力和敏锐头脑，在婶母和助教的协助下，由他口授，别人抄录，撰写了《论再生缘》和《柳如是别传》两部巨著以及论文数十篇。这种为学术研究的坚韧卓绝气概，充分表现了“春蚕到死丝方尽”的牺牲精神。

1965年寅恪叔在写给早期清华学生蒋天枢的一篇赠文中说：“寅恪以求学之故，奔走东西洋数万里，终无所成。凡历数十年，遭逢世界大战者二，内战更不胜计，其后失明膑足，栖身岭表，已奄奄垂死，将就木矣。默念平生固未尝侮食自矜，曲学阿

世，似可告慰友朋。”这是濡着血和泪对他自己一生写出的最简单而最真实的总结。

他所说的“终无所成”，我认为不是一般的自谦之辞，而是对于未能尽展其治史抱负所发的憾恨（他发表的论文不及他所欲论者十之一二）。其实，他的这种忧伤苦痛之情早在1945年夏天便显露了，那时他已确知双目复明无望，抗日战争尚未结束，国民党统治下的政局乌烟瘴气，民心丧尽，于是他“悲往事，思来者”。在《读吴其昌撰梁启超传书后》的文章中写道：“余少喜临川新法之新，而老同涑水迂叟之迂”。年轻时赞赏王安石变法，表明寅恪叔在求学时代是希望社会进步并想在学术上有一番作为的，所以他也欣赏龚自珍“但开风气不为师”的诗句。但是由于国事日非，加上他个人的不幸，使他悲观失望，而在五十五岁时便自比反对变法的迂叟司马光，并像当时不少人叹“世风日下”那样，发了世事“退化”和“论学论治，迥异时流，而迫于事势，噤不得发”的牢骚。这和他以后所作的一些感时伤世的诗文一样，不能被别人作“想当然”的解释或被认为含有“暗码系统”。

陈寅恪教授是爱国的学者，本世纪杰出的史学大家，对中国文史研究作出了不朽的成绩，他的治学态度和方法以及他在史学研究领域所开拓的诸多课题应该继承和发扬。这些都在本次广州国际学术讨论会上得到一致肯定。国内外众多当代史学硕彦聚集一堂，以宣读论文和回忆文章的形式悼念陈寅恪，其意义已不限于追颂一位为中国史学研究有过超凡奉献的爱国盲学者，同时也表明在今天的中国，知识和知识分子是受重视和受支持的，学术界被颠倒了的历史已被翻转过来。我想这应该被认为是此次纪念陈寅恪教授国际学术讨论会的另一个重要收获。

〔原载《人民日报》（海外版） 1988年6月21日〕

编 后 记

本书收集了参加“纪念陈寅恪教授国际学术讨论会”的学术论文和发言稿五十余篇（个别文章在开会前已公开发表，不再收入）。所收的文章除明显笔误处稍加订正之外，原则上不作改动，以保持原貌。

1988年6月30日